

# انقلاب

نوشتهٔ هانا آرنت

ترجمهٔ

عزت الله فولادوند

# انقلاب

# انقلاب

هانا آرنت

ترجمه:

عزت الله فولادوند

انتشارات خوارزمی

چاپ سوم ۱۳۸۱

هانا آرنت
Hannah Arent
انقلاب
On Revolution
چاپ اول متن انگلیسی: ۱۹۶۳ م. پنگوئن. لندن.
چاپ اول ترجمهٔ فارسی: خردادماه ۱۳۶۱ هـ. ش. ـ تهران
چاپ دوم: بهمن‌ماه ۱۳۷۷ هـ. ش. ـ تهران
چاپ سوم: آبان‌ماه ۱۳۸۱ هـ. ش. ـ تهران
تعداد: ۵۵۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شابک ۳-۰۲۶-۴۸۷-۹۶۴ ISBN 964-487-026-3

# فهرست

# یادداشت مترجم

این کتاب دومین نوشته‌ای است که در زمینهٔ فلسفه سیاسی از متفکر ارجمند بانو هانا آرنت به‌کوشش این مترجم به‌فارسی زبانان عرضه می‌شود. در پیشگفتار کتاب پیشین*، مختصری در نقد حال او نگاشته شده است، و در اینجا نیازی به‌تکرار نیست. خوانندگانی که بخواهند، می‌توانند برای آگاهی از مطلب به‌آن کتاب مراجعه کنند.

وظیفه خود می‌دانم از آقای دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی برای یاری در ترجمه چند قطعه کوتاه و مهم که به‌آلمانی در برخی پانوشتها آمده بود، سپاسگزاری کنم. همچنین از دوست عزیز آقای علیرضا حیدری، مدیرعامل فاضل شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، که همواره درادامهٔ اینگونه خدمتهای‌فرهنگی مشوق ومددکارم بوده‌اند، متشکرم. ترجمه کتاب را به پدر بزرگوارم آقای غلامرضا فولادوند تقدیم می‌کنم.

عزت‌الله فولادوند
خرداد ۱۳۶۱

---

* «خشونت»، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.

تقدیم به گرترود و کارل یاسپرس

با احترام و دوستی و مهر

# مقدمه

## جنگ و انقلاب

سیمای قرن بیستم را، چنانکه گوئی رویدادها تنها در این‌کار بوده‌اند که شتابزده پیشگوئی قدیمی لنین را تحقق ببخشند، تاکنون جنگها و انقلابها تعیین کرده‌اند. بتفکیك از ایده‌ئولوژیهای سدهٔ نوزدهم مانند ناسیونالیسم وانترناسیونالیسم،کاپیتالیسم وامپریالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم که گرچه دیگر ربطی با واقعیات عمدهٔ جهان امروز ندارند، باز هم بسیاری به عنوان اصل توجیهی بدانها تمسك می‌جویند، جنگ و انقلاب به‌رغم از دست دادن هرگونه وجه ایده‌ئولوژیك، هنوز دو مسالهٔ اساسی دنیای ما را در قلمرو سیاست تشکیل می‌دهند. در وضعی که جنگ، بشر را در معرض خطر نابودی تام قرار داده است و درهمان حال آدمی امیدوار است که انقلاب همهٔ انسانها را رهائی ببخشد و مردمان بسرعت یکی‌پس از دیگری به‌سوئی‌کشانده می‌شوند که «در میان قدرتهای روی زمین به پایگاهی جدا و برابر برسند که قوانین طبیعت و خدای طبیعت حق آنان ساخته است»، دیگر هیچ اصلی باقی نیست مگر آنکه از همه کهنتر است واز آغاز تاریخ ما در واقع وجود سیاست بدان وابسته بوده است، یعنی اصل آزادی در برابر جبر و ستم.

البته این خود خالی از شگفتی نیست چون در برابر یورشی که «علوم» جدید روانشناسی و جامعه‌شناسی متفقاً به‌قصد «یاوه‌زدائی[1]»

---

1. «debunking»

وارد می‌آورند ظاهراً هیچ‌چیز عمیقتر از مفهوم آزادی مدفون نشده است. حتی انقلابگران که قهراً باید در سنتی ریشه داشته باشند که بدون توسل به مفهوم آزادی حتی قابل بیان نیست تا چه‌رسد به آنکه بتوان از آن معنائی برداشت، بسیار ترجیح می‌دهند آزادی را به‌سطح یکی از پیشداوریهای افراد طبقهٔ متوسط پائین جامعه تنزل دهند تا اذهان بیاورند که هدف انقلاب همیشه در گذشته وامروز آزادی بوده و هست. عجیب است که چگونه لفظ آزادی از شمار واژگان انقلاب رخت بربست و عجیبتر اینکه این کلمه چگونه در سالهای اخیر در قلب هراس‌انگیزترین مناقشات سیاسی کنونی درباب جنگ و کاربرد قابل توجیه خشونت وارد شده است. از نظر سابقه، جنگ یکی از کهنترین پدیدارها در تاریخ مدون بشر است حال آنکه انقلاب به‌معنای درست تا پیش از عصر جدید وجود نداشت ودر میان داده‌های عمدهٔ سیاسی یکی از تازه‌ترین آنهاست. به‌خلاف انقلاب، هدف جنگ بندرت با مفهوم آزادی پیوند داشته است. اگر چه قیام مسلحانه در برابر قوای متجاوز خارجی همیشه کاری مقدس دانسته شده اما هرگز از حیث نظری یا عملی تنها نوع بحق و موجه جنگ بشمار نرفته است.

دلایلی که برای اثبات حقانیت جنگ حتی در عالم نظریات اقامه شده بسیار قدیمی است هرچند البته از لحاظ قدمت به‌پای عملیات سازمان یافتهٔ جنگی نمی‌رسد. از روشنترین اموری که در این توجیهات مسلم فرض شده یکی این است که مناسبات سیاسی ومدنی در جریان عادی باید از خشونت بدور بماند. نخستین‌بار که به‌این اعتقاد برمی‌خوریم در یونان باستان است که می‌بینیم حد ورسم polis یا دولتشهر[۲] در چارچوب شیوهٔ گفت و شنود و کوشش برای قانع ساختن دیگران تعیین می‌شود نه برپایهٔ خشونتگری. (از اموری که نشان‌می‌دهد قول به‌این معنا صرفاً ادعائی میان تهی نبوده است که به منظور خودفریبی بکار رود این رسم اهل آتن بود که می‌کوشیدند

۲. city-state (به‌یونانی *polis*). در یونان باستان دولتی که خاك آن از یك شهر و احیاناً متصرفات‌آن تشکیل‌می‌شد (مانند آتن و اسپارت) و مردمش مستقیماً بدون داشتن نماینده تصمیم می‌گرفتند و بر خود حکومت می‌کردند. (مترجم)

محکومان به‌مرگ را «قانع کنند» با نوشیدن جام شوکران به زندگی خویش پایان دهند تا بدینسان یك شهروند آتنی در همه‌حال از وهن تجاوز جسمی مصون بماند.) اما در نظر یونانیان حیات سیاسی مطابق تعریف از حد دیوارهای polis یا دولتشهر فراتر نمی‌رفت. از این‌رو کاربرد خشونت در زمینهٔ آنچه امروز نزد ما امور خارجی یا روابط بین‌الملل نام می‌گیرد نیازی به‌توجیه نداشت هرچند امور خارجی، به‌استثنای مواقع جنگ با ایرانیان که مردم سراسر یونان‌زمین با یکدیگر متحد می‌شدند، منحصر به‌مناسبات میان بلاد مختلف یونان بود. بیرون از دیوارهای دولتشهر، یعنی بیرون از قلمرو سیاست به معنای یونانی واژه[۳]، به‌گفتهٔ توکودیدس[۴]، «زورمندان آنچه می‌توانستند می‌کردند و ضعیفان بدانچه می‌بایست، تن می‌دادند.»

بنابراین باید به روم باستان برگردیم تا ببینیم از اول چگونه جنگ توجیه شد و چگونه نخست این تصور پدید آمد که جنگ ممکن است روا و موجه یا ناروا و ناموجه باشد. اما تمایزات و دلایلی که رومیان بدان قائل بودند با آزادی ارتباط نداشت و میان جنگهای تدافعی و تهاجمی فرق گذاشته نمی‌شد. به سخن لی‌ویوس[۵]:

Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.

یعنی: «جنگی که ضروری است بحق و موجه است و جائی که تنها به اسلحه امید باشد، آن سلاحها مقدسند.» از روزگار لی‌ویوس و در طول قرنها، لفظ ضرورت معانی بسیار بخود گرفته است وامروز با استفاده از این معانی می‌توان هر جنگی را به‌جای موجه، ناموجه خواند. کشورگشائی و گسترش‌طلبی ودفاع از منافع موجود و حفظ قدرت در

---

۳. واژهٔ politics (=سیاست یا سیاست‌مدن) از لفظ *polis* گرفته شده که اصلا در یونانی به‌معنای «شهر» یا «مدینه» است. منظور نویسنده از «سیاست به‌معنای یونانی واژه» مجموع اموری است که با «حیات مدنی» مردم مرتبط است نه‌فقط آنچه امروز ما از «سیاست» اراده می‌کنیم. (مترجم)

۴. Thucydides (حدود ۴۶۰_۴۰۰ قبل از میلاد). از بزرگترین مورخان یونان باستان، نویسندهٔ تاریخ معروف جنگ پلوپونزی. (مترجم)

۵. Titus Livius (۵۹ تا ۱۷ قبل از میلاد). مورخ رومی. (مترجم)

برابر نیروهای جدید و خطرناك و پشتیبانی از موازنـۀ معینی از قدرتها، همه همان حقایقی است که در جریان تلاش برای کسب قدرت مشاهده می‌شود و در سراسر تاریخ نه‌تنها مسبب بیشتر جنگها بوده بلکه زیر لوای «ضرورت»، انگیزۀ تشبث به جنگ را مشروع جلوه داده است. فقط پس از آنکه در جنگ جهانی اول نیروی ویرانگر و مخوف جنگ با استفاده از تکنولوژی جدید بثبوت رسید، این تصور قدر و معنائی عملی و حتی نظری کسب کـرد کـه تجاوز از زمرۀ جنایتهاست و جنگ تنها برای پس‌راندن تهاجم یا پیشگیری از آن قابل توجیه است.

در میان دلایلی که از قدیم برای توجیه جنگ به عنوان آخرین چاره در سیاست بین‌المللی ارائه می‌شده جای برهان مبتنی برمفهوم آزادی بگونه‌ای چشمگیر خالی بوده است. شاید همین امر سبب گشته که امروز هرگاه این برهان در مباحثات مربوط به‌جنگ وارد می‌شود، احساس کنیم به چیزی ناساز برخورده‌ایم. با وجود قوۀ تخریبی بیسابقه و تصورناپذیر سلاحهای اتمی، اگر کسی باز هم فارغ از غم بانگ بردارد که «یا مرگ یا آزادی» نه‌تنها از طریق‌صداقت خارج شده بلکه کاری مضحك کرده است. فرق است میان آسیب جان بخود خریدن برای حفظ حیات و آزادی میهن و نسلهای آینده و به‌مخاطره انداختن‌هستی نوع بشر برای همان منظور. این فرق بقدری آشکار است که انسان بدگمان می‌شود به‌کسانی که‌شعار می‌دهند «مرگ بهتر از کمونیستی است» یا «مرگ بهتر ازبندگی است»که شاید ریاکارند و تزویر می کنند. البته غرض این نیست که شعار معکوس «کمونیستی بهتر از مرگ است» برشعار قبلی رجحان دارد ـ وقتی حقیقتی مصداق خود را از دست داد، با واژگونه شدن، حقیقت بیشتری کسب نمی‌کند. در واقع امروز هنگامی که مسألۀ جنگ براین پایه مورد بحث قرار می گیرد، بآسانی می‌توان دید که هردو طرف موضوع را باقید احتیاط تلقی می‌کنند. کسانی که می‌گویند «مرگ بهتر از کمونیستی است» فی‌الواقع چنین می‌اندیشند که تلفات احتمالا به‌اندازه‌ای هـم کـه

بعضی پیش‌بینی می‌کنند نخواهد بود و تمدن ما به هستی ادامه خواهد داد، و آنانکه شعار می‌دهند «کمونیستی بهتر از مرگ است» فکر می‌کنند بندگی هم چندان بد نیست، طبیعت آدمی دگرگون نخواهد شد و آزادی برای ابد از زمین رخت برنخواهد بست. ریاکاری و عدم صداقت طرفین در این است‌که هریك می‌خواهد از زیر بار شق نامعقول و مهملی که خود پیشنهاد کرده است شانه خالی کند و بجد سخن نمی‌گوید۶.

فراموش نکنیم که اندیشهٔ آزادی هنگامی در مباحثات مربوط به جنگ جائی باز کرد که قبلا کاملا روشن شده بود که با توجه به پیشرفتهای فنی دیگر امکانی برای کاربرد عقلانی وسایل نابودی باقی نیست. به‌عبارت دیگر، آزادی برای توجیه چیزی از غیب رسید که بر مبنای عقل توجیه‌پذیر نبود. بنابراین، آیا می‌توان پا را فراتر نهاد و امیدوار شد که به‌رغم وضع مغشوش و نومیدکننده‌ای که در طرح مسائل واقامهٔ دلایل پیش آمده است، بدون تحول درونی در قلب و ذهن بشر و زیر و زبر شدن روابط بین‌المللی، مناسبات میان دولتها بزودی شاید بنحوی تغییر کند که جنگ از صحنهٔ سیاست ناپدید گردد؟ آیا سرگشتگی کنونی ما در این امر معلول آن نیست که برای ناپدیدشدن جنگ آمادگی نداریم و نمی‌توانیم بدون آنکه جنگ را آخرین چاره و «ادامهٔ سیاست منتها با وسایل دیگر۷» بدانیم دربارهٔسیاست خارجی بیندیشیم؟

صرف نظر از خطر نابودی کامل که رفع آن ممکن است با اکتشافات جدید فنی مانند بمبهای هسته‌ای بدون آثار و تشعشعات

---

۶. کارل یاسپرس در کتاب «آیندهٔ نوع بشر» تنها کسی است که دیده‌ام شهامت روبرو شدن با آثار دهشت‌انگیز سلاحهای اتمی و خطر ظهور رژیمهای یکه‌تاز را دارد. (رجوع کنید به:
**Karl Jaspers, *The Future of Mankind*, Chicago, 1961.)**

۷. این عبارت از کارل فن کلاوزویتس Karl von Klausewitz سردار و تئوریسین نظامی پروس است که از ۱۷۸۰ تا ۱۸۳۱ می‌زیست و در کتاب‌معروف خود «دربارهٔ جنگ» *Vom Kriege* که بنیاد استراتژی جنگی دولت پروس و امپراتوری آلمان قرار گرفت، نظریهٔ «جنگ تام» را تشریح کرده است. (مترجم)

بعدی و موشکهای ضد موشك صورت‌پذیر باشد، خوشبختانه باز هم نشانه‌هائی چند در جهتی که گفتیم وجود دارد. نخست باید به‌این واقعیت اشاره کرد که تخم جنگ تام[8] در جنگ جهانی اول کاشته شد، هنگامی که فرق میان نظامیان و غیرنظامیان از بین رفت چون رعایت آن با سلاحهای جدید آن زمان سازگار نبود. البته قول به‌این فرق خود از کامیابیهای بالنسبه‌جدید بود که با از میان رفتن آن، اوضاع عملا به‌روزگاری برگشت که رومیان کارتاژ را از صفحهٔ زمین برداشتند. ولی در وضع کنونی، ظهور یا ظهور مجدد جنگ تام قدر و معنای سیاسی بسیار مهمی دارد چون فرضهائی را نقض می‌کند که رابطهٔ میان شاخه‌های کشوری و لشکری حکومت برآن مبتنی است. وظیفهٔ ارتش حمایت و دفاع از جمعیت غیرنظامی است. اما مشاهده می‌کنیم که تاریخ جنگ در قرن حاضر داستان ناتوانی متزاید ارتش در انجام دادن این وظیفه است به‌قسمی که امروز می‌بینیم استراتژی «بازداری[9]» آشکارا نظامیان را از پشتیبان و مدافع، به‌انتقام گیرنده مبدل کرده است آن هم انتقام گیرنده‌ای بی‌تأثیر که دیر به صحنه می‌رسد.

دومین واقعیت که با این انحراف در رابطهٔ میان دولت و ارتش بستگی نزدیك دارد و با اینکه کمتر مورد اعتنا قرار گرفته کاملا باید بدان توجه شود این است که از پایان جنگ جهانی اول خود بخود این فکر در ما پیدا شده است که هیچ حکومتی و هیچ دولتی به‌هرشکل که باشد نمی‌تواند بعد از شکست هنوز پابرجا بماند. ریشهٔ این تصور را باید در سدهٔ نوزدهم جستجو کرد یکی هنگامی کـه به‌دنبال جنگ فرانسه و پروس، امپراتوری دوم[10] به جمهوری سوم مبدل گشت و دیگری در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه که در پی شکست آن کشور از ژاپن بوقوع پیوست و نشان دادکه چه سرنوشت شومی در انتظار حکومتهائی است که با شکست نظامی روبرو شوند. به‌هر تقدیر، صرف نظر از

---

8. total war 9. strategy of deterrance

۱۰. مقصود امپراتوری ناپلئون سوم است که از ۱۸۵۲ تا ۱۸۷۰ که فرانسه از پروس شکست خورد و نظام جمهوری بار دیگر در آن کشور برقرار شد، به درازا کشید. (مترجم)

نابودی کامل، دگرگونی انقلابی در حکومت، اعم از اینکه خود مردم مانند دوران بعد از جنگ جهانی اول درایجاد آن دست داشته باشند یا این تغییر از خارج به‌زور قدرتهای فاتح و همراه با خواست تسلیم بیقید و شرط و محاکمات پس‌از جنگ به‌کشوری تحمیل شود، امروز در شمار پیامدهای حتمی شکست است. از نظر بحث کنونی مهم‌نیست که مدعی باشیم اینگونه وضع معلول سست‌شدن حکومت واز دست‌رفتن اقتدار مصادر قدرت است یا اینکه بگوئیم در برابر بلای بیمانندی که جنگ در این عصر به‌سر جمعیت کشور می‌آورد، هیچ حکومت و دولتی هرقدر هم استوار ومورد اعتماد مردم باشد، ممکن نیست بتواند پس از چنین جنگی پایدار بماند. حقیقت امر این است که حتی پیش از ظهور سلاحهای هسته‌ای نیز جنگ لااقل از لحاظ سیاسی موضوع مرگ و زندگی شده بود هرچند البته هنوز از نظر زیستی چنین نبود. به‌سخن دیگر، با شرایطی که جنگ در این عصر بوجود آورده است، یعنی از زمان جنگ جهانی اول، باید گفت همهٔ حکومتها موقتاً به هستی ادامه می‌داده‌اند.

واقعیت سوم آن است که از وقتی ساختن سلاحهای بازدارنده به صورت اصل هادی مسابقهٔ تسلیحاتی درآمده است، ماهیت جنگ نیز دچار دگرگونی بنیادی شده است. هدف استراتژی بازداری براستی این است که «به‌جای پیروزی در جنگی که وانمود می‌گردد مقدمات آن در دست تهیه است، از وقوع جنگ جلوگیری شود. تمایل [استراتژی مذکور] به‌این است که با تهدید به‌عملی که هرگز انجام نمی‌گیرد به مقصود دست یابد نه با خود آن عمل[11].» البته سابقهٔ بینشی که غایت جنگ را صلح می‌داند و بنابراین جنگ را مقدمهٔ صلح می‌شمارد به روزگار ارسطو باز می‌گردد و تظاهر به‌اینکه مسابقهٔ تسلیحاتی هدفی بجز پاسداری از صلح ندارد حتی ازآن هم قدیمیتر وبه‌قدمت دروغهای تبلیغاتی است. اما نکته اینجاست که امروز سیاستی بوجود آمده که

11. Raymond Aron, «Political Action in the Shadow of Atomic Apocalyps,» in *The Ethics of Power*, ed. Harold D. Lasswell and Harlan Cleveland, New York, 1962.

هدف راستین یا ظاهری خود را پرهیز از جنگ قرار داده است و از آن به‌عنوان اصل هادی در آمادگی‌نظامی استفاده می‌کند. ارتشیان دیگر در تدارک جنگی نیستند که دولتمردان امیدوارند هرگز بوقوع نپیوندد؛ خود نظامیان نیز هدفشان ایجاد سلاحهائی است که امکان جنگ را از میان ببرد.

هماهنگ با این کوششهای خارق اجماع[12]، امکانی در افق سیاست بین‌المللی پدیدارگشته است‌که جنگ سرد واقعاً جانشین جنگ گرم بشود. نمی‌خواهم انکار کنم که غرض از آزمایشهای هسته‌ای کنونی به وسیلهٔ قدرتهای بزرگ (که امیدواریم موقتی باشد) دروهلهٔ نخست اکتشافات و اختراعات جدید فنی است؛ اما به‌نظر من نمی‌توان منکر شد که این آزمایشها برخلاف آزمایشهای قبلی به‌صورت ابزار سیاسی درآمده است و بدینسان سیمای شوم مانوری تازه را در زمان صلح بخود گرفته است که طرفین در آن به‌جای آنکه مانند مانورهای متعارف نظامی ظاهراً باهم دشمن باشند، لااقل بالقوه دشمنان واقعی یکدیگر شده‌اند. گوئی مسابقه‌ای که در زمینهٔ سلاحهای هسته‌ای در گرفته بنوعی جنگ آزمایشی مبدل گشته است تا حریفان بتوانند قدرت نابودی جنگ‌افزارهای خویش را به‌یکدیگر نشان دهند. بااینکه همیشه امکان دارد که این بازی مرگبار با «اما» و «اگر» ناگهان به‌جنگ‌واقعی بینجامد، اما کاملا قابل تصور است که روزی در همین جنگی که هرگز بوقوع نمی‌پیوندد یکی از دوطرف به‌پیروزی یا شکست برسد.

آیا آنچه گفتیم در شمار اوهام محض است؟ گمان نمی‌کنم. از همان لحظه که بمب اتمی پدیدار شد، مالااقل بالقوه با این‌گونه جنگ فرضی روبرو شدیم. بسیاری مردم نه فقط در آن زمان چنین فکر می‌کردند، بلکه امروز هم براین نظرند که کاملا کافی بود این سلاح تازه را برای‌گروهی برگزیده از دانشمندان ژاپنی به‌آزمایش بگذارند تا دولت ژاپن مجبور به تسلیم بیقیدوشرط شود زیرا نزد صاحبان اطلاع همین عمل می‌توانست دلیلی قانع‌کننده برنوعی برتری مطلق

12. Paradoxical

تلقی گردد که هیچ تغییری در اقبال و هیچ عامل دیگری قادر به دگرگون ساختن آن نبود. هفده سال پس‌از واقعهٔ هیروشیما تسلط فنی ما بر وسایل نابودی بسرعت به‌نقطه‌ای نزدیك می‌شود که اهمیت همهٔ عوامل غیر فنی مانند روحیهٔ لشکریان، استراتژی، لیاقت کلی و حتی عامل بخت در شرف حذف‌شدن است و برآمد کار را از پیش می‌توان با دقت کامل محاسبه کرد. وقتی به‌این نقطه برسیم، ممکن است متخصصان، نتیجهٔ یك‌آزمایش را همانگونه دلیل قاطع‌شکست یا پیروزی بگیرند که سابقاً کارشناسان نظامی هرکدام از دوطرف میدان کارزار و تسخیر سرزمینها و قطع خطوط ارتباطی را برای این منظور دلیل می‌گرفتند.

آخرین ودرمتن حاضر مهمترین واقعیت این‌است‌که رابطهٔ متقابل و تعامل و وابستگی دوسویه بین جنگ وانقلاب پیوسته رو به‌افزایش بوده است ودراین رابطه مرتباً به‌اهمیت انقلاب افزوده شده است. البته وابستگی متقابل جنگ وانقلاب پدیداری تازه نیست. از هنگامی که انقلاب وجود داشته این رابطه نیز بوده است. بعضی انقلابها مانند انقلاب امریکا به‌دنبال یاهمراه یك‌جنگ رهائی‌بخش بوقوع پیوسته‌اند و برخی‌مانند انقلاب‌فرانسه، به‌جنگهای تدافعی یاتعرضی‌انجامیده‌اند. ولی فزون براین، قرن ما شاهد نوع دیگری رویداد نیز بوده است که یا در آن حتی آتش جنگ را هم باید فقط پیش درآمد یا مرحله‌ای مقدماتی برای خشونت انقلاب دانست (چنانکه فی‌المثل پاسترناك[۱۳] در کتاب «دکتر ژیواگو[۱۴]» جنگ وانقلاب روسیه را این‌گونه تصویر می‌کند) و یا، بعکس، حتی جنگهای جهانگیر را نیز صرفاً باید از آثار انقلاب تلقی کرد و قسمی جنگ داخلی شمرد که به‌جای یك‌کشور، سراسر زمین را به‌کام فرو می‌برند (همانطور که بخش بزرگی ازافکار عمومی، جنگ جهانی دوم را چنین می‌نگریست و حق هم داشت). اکنون پس‌از بیست سال تقریباً مسلم شده است که غایت جنگ، انقلاب

۱۳. Boris Leonidovich Pasternak (۱۹۶۰ ـ ۱۸۹۰). نویسنده و شاعر روسی. (مترجم)

14. *Doctor Zhivago*

است و تنها ایمانی که می‌تواند امکاناً آن را توجیه کند ایمان انقلابی به آزادی است. بنابراین، عاقبت وضع ناگوار و حیرت افزای کنونی ما هرچه باشد واگر بکلی نابود نشویم، این احتمال بسیار قوی است که، بتفکیك از جنگ، انقلاب درآیندهٔ قابل پیش‌بینی همچنان جای خود را حفظ کند. حتی‌اگر موفق شویم چهرهٔ این‌قرن را چنان دگرگون کنیم که دیگر قرن جنگ بشمار نرود، بیقین باز هم قرن انقلاب خواهد بود. در کشاکشی که امروز در جهان تفرقه افکنده است وپای این همه منافع را بمیان آورده است احتمالا کسانی برنده خواهند شد که دربارهٔ انقلاب فهمی‌کسب کنند. بعکس، آنانکه ایمانشان درگرو قدرت سیاسی و سیاستبازی به‌معنای قدیمی باشد و هنوز به جنگ به‌عنوان واپسین چاره در سیاست خارجی اعتقاد بورزند، به‌ظن قوی در آینده‌ای نه چندان دور پی خواهند برد که در حرفه‌ای بیفایده و متروك استاد شده‌اند. مهارت در فنون ضد انقلابی نمی‌تواند جای فهم انقلابی را بگیرد و با آن مقابله کند. واژهٔ «ضد انقلاب[۱۵]» را کندرسه[۱۶] در جریان انقلاب فرانسه وضع کرد و همیشه همانگونه که واکنش به‌کنش وابسته بوده انقلاب هم به‌ضد انقلاب بستگی داشته است. دومستر[۱۷] در جمله‌ای معروف گفته است: «ضد انقلاب هرگز انقلاب در جهت معکوس نخواهد بود. ضد انقلاب نقطهٔ مقابل انقلاب است.» این سخن امروز هم مانند روزی که در ۱۷۹۶ گفته شد هنوز لطیفه‌ای تهی از معناست[۱۸].

---

15. counter-revolution *(contrerévolution)*

۱۶. Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet (۹۴ - ۱۷۴۳). عالم ریاضی و اقتصاددان و فیلسوف فرانسوی. (مترجم)

۱۷. Joseph de Maistre (۱۸۲۱ - ۱۷۵۳). نویسنده و فیلسوف فرانسوی، مخالف انقلاب و هوادار رژیم پادشاهی محدود. (مترجم)

۱۸. به‌نقل از:

Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 1796.

این پاسخ دو مستر است به کندرسه که ضد انقلاب را «انقلابی در جهت معکوس» تعریف کرده بود. (رجوع کنید به:

A. Condorcet, «Sur le sens du mot Révolutionnaire» (1793), *Oeuvres*, →

با این همه، هرقدر هم به‌رغم رابطهٔ متقابل و نزدیك جنگ و انقلاب تفکیك این دو از لحاظ عملی و نظری لازم باشد، این واقعیت نباید از دیده پنهان شود که جنگ وانقلاب بدون خشونت قابل تصور نیست وهمین برای متمایز ساختن آنها از دیگر پدیدارهای سیاسی کافی است. یکی از عللی که جنگها آسان تبدیل به‌انقلاب می‌شوند ودر انقلابها گرایشی برای افروختن آتش جنگ وجود دارد همین قدر مشترك آنها یعنی خشونت است. حتی اگر هیچ‌گونه سنت انقلابی هم وجود نداشت و قبلا هرگز انقلابی بوقوع نپیوسته بود، خشونت عظیمی که در جنگ جهانی اول بکار رفت خود بتنهائی بــرای برانگیختن انقلاب در دورهٔ پس‌از جنگ کافی بود.

البته در جنگ وانقــلاب هــرگز نقش تعیین‌کننده بتنهائی با خشونت نیست. جائی که مثلا مانـنـد اردوگاه زنـدانیان رژیمهای یکه‌تاز[۱۹] خشونت مطلق حاکم است، نه فقط چنانکه در انقلاب فرانسه

Paris, 1847-9.)

از نظر تاریخی، نه‌تنها برجسته‌ترین نکات و خیزش تفکر محافظه‌کـارانـه و جنبشهای ارتجاعی از انقلاب فرانسه مایه می‌گیرد بلکه حتی وجود این‌گونه تفکر و جنبش مشتق از انقلاب مذکور است. به علت این وضع اشتقاقی و وابستگی، چنین اندیشه‌ها و حرکتها تا کنون هیچ فکر و معنائی عرضه نکرده‌اند که در وهلهٔ اول کیفیت جدلی (polemical) نداشته باشد. همین سبب شده است که اندیشمندان محافظه‌کار همیشه در جدل (polemics) پیشی بگیرند در صورتی‌که انقلابیون هرگاه خواسته‌اند از خود شیوه‌ای برای جدل ابداع کنند، ناگزیـر این قسمت را از حریف آموخته‌اند. اندیشه‌ای که از جدل منشأ می‌گیرد و مطابق تعریف جدلی است اندیشهٔ محافظه‌کاران است نه لیبرالها یا انقلابیون.

۱۹. totalitarian regimes . مراد رژیمهائی است که قائل به‌پیروی از اصول دموکراسی نیستند و در آنها قوای مجریه و مقننه و قضائیه در دست یك حزب یا گروه متمرکز می‌شود. دراین گونه رژیمها کنترل مرکزی برامور بـه‌وسیلهٔ یك رهبر خودکامه یا جرگه‌ای مستبد اعمال می‌گردد و تنها یك حزب یا گروه سیاسی اجازهٔ فعالیت مؤثر می‌یابد و کوشش برآن است که حزب برکلیـهٔ شؤون زندگی، اعم از سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حتی خصوصی، مسلط شود. از ممیزات چنین رژیمی اعتقاد بانیان و گردانندگان به تسلیم کامل فرد در برابر دولت و تنظیم و ترتیب همهٔ جنبه‌های حیات و تولید ملی از راههـائی مانند سانسور و ارعاب و آزارگری است. این اصطلاح را با اینکه دارای برخی ویژگیهاست که بتفکیك از دیکتاتـوری، استبداد، حکومت تك‌حزبی و غیـرد اختصاصاً به‌آن تعلق دارد، گاه در فارسی مرادف با این مفاهیم می‌گیرند و گاهی

گفته می‌شد les lois se taisent [«قوانین خاموش می‌شوند»]، بلکه هر چیز وهرکس مجبور به سکوت است. به‌علت این سکوت، خشونت در قلمرو سیاست پدیداری حاشیه‌ای[20] بیش نیست چون همان‌طور که در تعاریف معروف ارسطو از انسان آمده است، آدمی از یکسو موجودی سیاسی است و از سوی دیگر از نعمت نطق و گفتار بهره می‌بـــرد. این دو تعریف مکمل یکدیگرند واز یك تجربه در حیات دولتشهر یونان (polis) مایه می‌گیرند. نکته این نیست که هنگام مواجهه با خشونت، زبان فرومی‌ماند؛ مطلب این است که خشونت اصولا و فی‌نفسه ناتوان از گفتار است. اگر فلسفهٔ سیاسی دربارهٔ پدیدار خشونت ساکت است و بحث را باید به‌کسانی واگذارد که در فن خشونتگری دست دارند، به‌علت همین گنگی خشونت است. اندیشهٔ سیاسی تنهـــا می‌تـــواند پدیدارهائی را در عالم سیاست دنبال کند، که بسط و تفصیل بیابند و در قالب بیان عرضه شوند. این‌گونه اندیشه همواره در قلمرو امور آدمی به‌نمودها[21] بستگی دارد. این نمودها، بتفکیك از مادهٔ محض، نیازمند کلام و بسط و تفصیلند و تجلیاتشان از اینکه صرفا مانند ماده قابل دیدن و شنیدن باشد فراتر می‌رود. بنابراین، هرگونه نظریه درباب جنگ یا انقلاب فقط می‌تواند به بحث دربارهٔ توجیهاتی که برای خشونت عرضه شده بپردازد زیرا این توجیهات حـــد سیاسی خشونت است واگر، در عوض، به‌تجلیل واثبات حقانیت نفس خشونت مشغول شود، آنگاه دیگر نظریهٔ سیاسی نیست و به‌نظریه‌ای ضدسیاسی مبدل می‌گردد.

به رغم نقش خطیر جنگ وانقلاب در تاریخ مدون بشر، از آنجا که در هردو غلبه با خشونت است، هیچ یك نمی‌تواند به‌معنای دقیق جائی در قلمرو سیاست داشته باشد. این واقعیت سبب شد که مردم سدهٔ هفدهم که از تجربهٔ جنگ و انقلاب هم بی‌بهره نبودند، قائل به این فرض گردند که در آغاز، وضعی ما قبل سیاسی[22] مـــوسوم بـــه

→ نیز با ضبط فرانسه («توتالیتر» و «توتالیتاریسم») بکار می‌برند. (مترجم)

20. marginal phenomenon　　21. appearances
22. prepolitical state

«وضع طبیعی۲۳» وجود داشته است. البته غرض این نبود که کسی وضع مذکور را واقعیتی تاریخی بینگارد، ولی مناسبت آن حتی امروز هم از این جهت است که بدانیم هر جا آدمیان باهم زندگی کنند خود بخود یك قلمرو سیاسی بوجود نمی‌آید و، فزون برآن، رویدادهائی هست که هرچند ممکن است در تاریخ حادث شده باشد اما براستی سیاسی نیست و شاید حتی ارتباطی هم با سیاست نداشته باشد. تصور وضع طبیعی اشاره به‌حقیقتی دارد که با مفهوم قرن نوزدهمی تحول یا رشد۲۴ به‌هر معنا که بگیریم ــ اعم از علت و معلول، قوه و فعل، حرکت دیالکتیکی۲۵ یا حتی انسجام و توالی سادهٔ وقایع ــ قابل درك نیست زیرا که فرضیه۲۶ وضع طبیعی مستلزم آغاز و بدایتی۲۷ است که گوئی از هرچه پس از آن آمده است با شکافی پرنشدنی جدا شده است.

مناسبت مسألهٔ آغاز با پدیدار انقلاب روشن است. گواه بستگی نزدیك بین بدایت و خشونت، آغاز افسانه‌ای تاریخ ماست بگونه‌ای‌که هم در روایات تورات و هم در مآثر یونان و روم آمده است. قابیل، هابیل را کشت و رومولوس، رموس۲۸ را. آغاز کار خشونت بود همان گونه که هیچ آغازی بدون خشونت و تجاوز امکان‌پذیر نیست. نخستین کارهائی که در کتاب مقدس یا در سنت عرف بثبت رسیده است، خواه افسانه باشد وخواه امر واقع تاریخی، با قدرتی که اندیشهٔ آدمی تنها در موارد نادر برای ساختن استعارات محکم و حکایتهای همیشه صادق بدان دست می‌یابد، راه دراز قرون را پیموده تا این پیام را برساند

23. state of nature 24. development
25. dialectical movement 26. hypothesis 27. beginning
۲۸. Romulus and Remus. بر طبق افسانه‌های روم باستان، رومولـــوس و رموس دو برادر توأم و پسران مریخ بودند که به‌سبب خطای مادر، گهوارهٔ آنان به‌آب انداخته شد که جان بسپرند. گهواره در نقطه‌ای دیگر بر ساحل افتاد و ماده‌گرگی به دو کودك شیر داد تا ازمرگ رستند. هنگامی که برادران بزرگ شدند، خواستند شهری بنا کنند اما میانشان جنگ درگرفت و رومولوس، رموس را کشت و سپس شهر رم را ساخت. این داستان نیز مانند حکایت قتل هابیل به‌دست قابیل، نماد سرآغاز جنگ و برادرکشی میان آدمیان است.(مترجم)

که: هرگونه برادری که در توان بشر بگنجد از برادرکشی آمده است و هر سازمان سیاسی که آدمیان بوجود آورده باشند از جنایت نشأت گرفته است. اصطلاح «وضع طبیعی» بیان این معناست که «در ابتدا جنایت بوده» ــ منتها به‌لسانی که از لحاظ نظری پاک و پیراسته شده است. در نظر بشر این اعتقاد همانقدر در مورد احوال آدمی بدیهی و دلنشین بوده است که نخستین جملهٔ انجیل یوحنا ــ «در ابتدا کلمه بوده» ــ در زمینهٔ رستگاری انسان.

# ۱

# معنای انقلاب

ما در اینجا با مسألهٔ جنگ سروکار نداریم. استعاره‌ای که ذکر کردم محصول نظریهٔ وضع طبیعی است. از این نظریه و استعاره غالباً برای این منظور استفاده شده است که جنگ و خشونت ناشی از جنگ را به‌دلیل شری که از ابتدا در ذات امور مربوط به‌آدمی بودیعه رفته و نخستین جلوهٔ آن آغاز تبهکارانهٔ تاریخ بشر است، توجیه کنند. ولی استعاره و نظریهٔ مذکور با مسألهٔ انقلاب بیشتر ارتباط دارد چون انقلاب تنها رویداد سیاسی است که ما را مستقیماً و بگونه‌ای پرهیز‌ناپذیر با مسألهٔ بدایت و آغاز روبرو می‌کند. انقلاب به هر نحو که تعریف شود، فقط به‌معنای دگرگونی نیست. انقلابهای عصر جدید نه با mutatio rerum[1] تاریخ روم قدر مشترکی دارند، نه با stasis یونانی یعنی کشمکش و شورش در درون دولتشهرها، و نه معادلند با آنچه افلاطون metabolai می‌خواند یعنی تبدل نیمه طبیعی صورتی از حکومت به‌صورت دیگر، یا با آنچه پولوبیوس[2] politeion anakuklosis می‌نامید یعنی دور یا چرخهٔ[3] معینی که امور بشری به‌علت آنکه همیشه از کرانی به‌کران دیگر می‌رود، در دامنهٔ آن محدود می‌گردد[4]. مردم

---

۱. عبارت لاتین به‌معنای «دگرگونی امور». (مترجم)

۲. Polybius (حدود ۲۰۰ تا ۱۲۵ قبل از میلاد). مورخ یونانی و از نخستین تاریخ‌نویسانی که مانند توکودیدس می‌کوشید در علل اصلی رویدادها تحقیق کند و از نظرگاه «علمی» به‌تاریخ بنگرد. (مترجم)

3. cycle

۴. متخصصان ادبیات باستان می‌دانند که «واژهٔ revolution [انقلاب] نه دقیقاً ←

روزگار باستان با دگرگونی سیاسی و خشونت ملازم با آن بخوبی آشنا بودند، اما این دگرگونی و خشونت در نظر ایشان چیز تازه‌ای بوجود نمی‌آورد. دگرگونیها در جریان آنچه عصر جدید تاریخ می‌نامد وقفه ایجاد نمی‌کردند چه اعتقاد براین بود که تاریخ هرگز از مبدأی نو آغاز نمی‌شود بلکه باز در مرحله‌ای دیگر از دور خود قرار می‌گیرد و در مسیری می‌افتد که ماهیت امور بشر مقدر می‌کند و بنابراین فی حد ذاته دگرگونی‌ناپذیر است.

اما جنبهٔ دیگری در انقلابهای جدید وجود دارد که می‌توان بیشتر امیدوار بود برای آن سابقه‌ای در دوران پیش از عصر کنونی پیدا کرد. کیست که انکار کند مسألهٔ اجتماعی[۵] در همهٔ انقلابها تأثیر عظیم داشته است و کیست که از یاد ببرد هنگامی که ارسطو شروع به تفسیر و تبیین مفهوم metabolai در افلاطون کرد، قبلا اهمیت چیزی را که ما امروز انگیزش اقتصادی[۶] می‌خوانیم کشف کرده بود؟ یعنی واژگون شدن حکومت به‌دست توانگران، و تأسیس الیگارشی یا سرنگونی حکومت به‌وسیلهٔ تنگدستان و ایجاد دموکراسی. به‌همین‌سان، مردم در عهد باستان بخوبی پی برده بودند که جباران[۷] با پشتیبانی مردم ساده و فقیر بقدرت می‌رسند و آنچه بیش از همه به‌آنان مجال حفظ قدرت می‌دهد خواست خلق برای برابری است. اینکه ثروت و حکومت در هر کشور به‌یکدیگر بستگی دارند یا این بینش که میان شکل حکومت و توزیع ثروت رابطهٔ متقابل موجود است یا این گمان که قدرت سیاسی ممکن است از قدرت اقتصادی سرچشمه بگیرد یا این استنتاج که امکان دارد منافع محرك کشمکشهای سیاسی باشد ـ هیچ یك از اینها نه اختراع مارکس است، نه هرینگتن[۸] که نوشت

← با *stasis* متناظر است و نه با *metabolé politeion*.» (رجوع کنید به:
W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902.)
برای بحث مفصل در این زمینه رجوع کنید به:
Heinrich Ryffel, *Metabolé Politeion*, Bern, 1949.

5. the social question 6. economic motivation 7. tyrants

۸. James Harrington (۱۶۱۱ـ۷۷). فیلسوف سیاسی انگلیسی که طرفدار ←

«تسلط به‌مال است، خواه منقول و خواه غیرمنقول» و نه‌روآن[۹] که گفت «شاهان بر مردم فرمان می‌رانند و منافع بر شاهان.» اگر بنا باشد گناه برداشت ماتریالیستی یا ماده‌گرایانهٔ تاریخ را تنها به‌گردن یك نویسنده بگذاریم، باید به گذشته برگردیم تا به ارسطو برسیم زیرا او بود که نخست مدعی شد در امور سیاسی آنچه حاکم مطلق است، و باید هم باشد، منافع یا به‌قول وی sympheron است، یعنی چیزی که برای یك شخص یا گروه یا قوم سودمند واقع می‌شود.

تلاش برای کسب منافع مسبب دگرگونیها و سرنگونیهاست و این وقایع هرچند تا هنگامی که نظمی جدید استوار نشده ناگزیر توأم با خونریزی است، ولی از سوی دیگر وابسته به فرقی میان توانگر و تهیدست است که سابقاً در سازمان سیاسی جامعه مانند جان در تن آدمی، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر انگاشته می‌شد. نقش انقلابی و بیسابقهٔ مسألهٔ اجتماعی از هنگامی در عصر جدید آغاز شد که مردم برای نخستین‌بار تردید کردند که تنگدستی باید جزئی غیرقابل تفکیك و ذاتی از وضع بشر باشد و تمایز بین عده‌ای اندك که به برکت اوضاع یا به‌سبب نیروی افزونتر یا از راه فریب و تقلب‌توانسته‌اند از زنجیر فقر رها شوند و توده‌های زحمتکش و فقیر، باید پرهیزناپذیر و ابدی بشمار آید. این تردید، یا بهتر بگوئیم، اعتقاد به‌اینکه می‌توان نعمت فراوانی را در حیات این دنیا جانشین لعنت کمبود ساخت، منشأ ماقبل انقلابی و امریکائی داشت و مستقیماً از تجربهٔ مردم مهاجرنشین امریکا سرچشمه می‌گرفت. نماد اینکه صحنه برای وقوع انقلاب به‌مفهوم جدید دگرگونی کامل جامعه آمادگی داشت این بود که بیش از دهسال پیش از انقلاب امریکا، جان ادامز[۱۰] نوشت: «من

---

← تقویت نقش مردم در حکومت و تحدید مالکیت خصوصی بود. مهمترین اثر او کتابی به‌نام *Oceana* است که در ۱۶۵۶ انتشار یافت. در فصلهای آینده خوانندگان با افکار و عقاید او بیشتر آشنا خواهند شد. (مترجم)

۹. احتمالا منظور Henri, duc de Rohan (۱۶۳۸ـ۱۵۷۹) سردار و نویسندهٔ برجسته وعضو سرشناسترین خاندان‌فئودال فرانسه‌است. کتاب «خاطرات» او یکی از بهترین‌آثار در زمینهٔ تاریخ‌اجتماعی درسده‌های شانزدهم وهفدهم است. (مترجم)

۱۰. John Adams (۱۸۲۶ـ۱۷۳۵). نخستین معاون ریاست جمهوری (در زمان

همواره بر این نظرم که سکنی گزیدن [مهاجران] در امریکا آغاز طرح بزرگ پروردگار بوده است برای روشن شدن اذهان بخش نادان و رهائی قسمت برده‌گونهٔ نوع بشر در سراسر زمین[11].»

از لحاظ نظری، صحنه هنگامی آماده شد که نخست جان لاک[12] (احتمالا زیر تأثیر وضع پررونق مهاجرنشینها[13] در دنیای نو [14]) و سپس ادام اسمیت[15] این عقیده را ابراز داشتند که کار و زحمت نه‌تنها حصه‌ای نیست که فقیران به‌سبب محرومیت از مال بدان محکوم شده باشند، بلکه، بعکس، سرچشمهٔ همهٔ ثروتهاست. با توجه به این احوال، هدف طغیان تنگدستان یا «قسمت برده‌گونهٔ نوع بشر» اکنون دیگر می‌توانست بالاتر از رهائی خود آنان و بردگی دیگران قرار بگیرد.

مدتی دراز پیش از آنکه مردم عصر جدید با پیشرفت بی‌مانند

جرج واشینگتن) و دومین رئیس‌جمهور امریکا. ادامز از میهن‌پرستان و حقوقدانان بنام امریکا بود که بویژه در حقوق اساسی تبحر بسیار داشت. به همین‌سبب و با توجه به‌سوابقی که در مجالس مختلف از جمله کنگرهٔ مهاجران کسب کرده بود، در ژوئن ۱۷۷۶ به‌عضویت کمیسیونی منصوب شد تابا همکاری جفرسن وفرانکلین و لی‌وینگستن و شرمن «اعلامیهٔ استقلال» امریکا را تهیه کند. با اینکه متن اعلامیه به‌قلم جفرسن است، اما بیشتر به‌علت بیانات بلیغ و استدلال محکم ادامز بود که کنگره به‌تصویب آن رأی داد. نوشته‌های ادامز در زمینهٔ حقوق و فلسفهٔ سیاسی به‌استقلال رأی و شهامت اخلاقی و آزادیخواهی ممتاز است اما در عین حال پروائی از تذکر خطرات احتمالی مردم‌سالاری لگام‌گسیخته نیز در آنها دیده نمی‌شود. بسیاری ازاندیشه‌های اساسی ادامز در این کتاب مورد بحث قرارگرفته است. (مترجم)

11. John Adams, *Dissertation on the Canon and the Feudal Law* (1765), *Works*, 1850-6, Vol. III, p. 452.

۱۲. John Locke (۱۷۰۴_۱۶۳۲). فیلسوف نامدار انگلیسی که در فلسفهٔ سیاسی و بحث معرفت صاحب تألیفاتی گرانبها و بسیار پرنفوذ است. (مترجم)

۱۳. colonies . این واژه را در مقام اشاره به‌سرزمینهائی در امریکا که مهاجران انگلیسی و هلندی و غیره در آن سکنی گزیدند و در سدهٔ هجدهم از انگلستان مستقل شد، همه‌جا به «مهاجرنشین» برگردانده‌ایم زیرا با «مستعمره» که معمولا در فارسی در برابر colony بکار می‌رود از بسیاری جهات متفاوت است. (مترجم)

۱۴. New World . منظور امریکاست. (مترجم)

۱۵. Adam Smith (۱۷۲۳_۹۰). اقتصاددان شهیر انگلیسی، صاحب کتاب معروف «تحقیق در ماهیت و علتهای ثروت ملل» که از نظر تاریخی یکی از مهمترین تألیفات در زمینهٔ اقتصاد سیاسی است. (مترجم)

تکنولوژی به‌کشف وسایل پایان دادن به‌خفت ناشی از مستمندی و نیاز کامیاب شوندکه قبلا واقعیتی ابدی‌بشمارمی‌رفت، امریکانمونهٔ جامعه‌ای بدون فقر شده بود. از هنگامی که اروپائیان به‌این امر واقف شدند، مسألهٔ اجتماعی و طغیان تنگدستان آغاز به‌ایفای نقشی براستی انقلابی کرد. دوری که در عهد باستان معتقد بودند تا ابد تکرار می‌شود بر پایهٔ فرق بین توانگر و تهیدست استوار بود، فرقی که بنا به فرض «طبیعی» تلقی می‌شد[۱۶]. وجود چنین جامعه‌ای در امریکای پیش از انقلاب این دور را برای همیشه شکست. مقدار معتنابهی بحثهای عالمانه موجود است دربارهٔ تأثیر انقلاب امریکا در انقلاب فرانسه (و همچنین در باب نفوذ قاطع متفکران اروپائی در تعیین مسیر انقلاب امریکا). این پژوهشها مسلماً همه به‌جای خود موجه و روشنگر است ولی هیچ عاملی که تأثیر آن در سیر انقلاب فرانسه قابل اثبات باشد ـ مانند این واقعیت که انقلاب با تشکیل مجلس مؤسس[۱۷] آغاز شد یا اینکه «اعلامیهٔ حقوق بشر[۱۸]» با استفاده از الگوی «منشور حقوق ویرجینیا[۱۹]» تدوین گشت ـ به‌پای آن عامل نمی‌رسد که آبه رنال[۲۰]

۱۶. به‌همین دلیل پولوبیوس می‌گوید تبدل حکومتها از شکلی به‌شکل دیگر، *kata phusin* یعنی برحسب طبیعت صورت می‌گیرد. (رجوع کنید به: Polybius, *The Histories*, VI.5.1., Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.)

۱۷. Constituent Assembly (یا به‌فرانسه Assemblée constituante) مجلسی که به‌دنبال مجلس ملی تشکیل شد و قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه را تدوین و اعلام کرد. (مترجم)

۱۸. Déclaration des Droits de l'Homme . سند تاریخی کشور فرانسه که در ۱۷۸۹ تهیه شد و به‌عنوان مقدمه به‌قانون اساسی ۱۷۹۱ منضم گردید. (مترجم)

۱۹. Virginia Bill of Rights . منشوری که پیش از اعلامیهٔ استقلال امریکا به‌وسیلهٔ دولت موقت انقلابی ایالت ویرجینیا و به‌قلم شخصی به‌نام جرج میسن (George Mason) تدوین شد و در آن حقوق فطری و سلب نشدنی بشر مانند آزادی مطبوعات، آزادی عقاید دینی، حق دادرسی با حضور هیأت‌منصفه و مصونیت از تفتیش و توقیف غیرمنطقی و ناموجه بتفصیل ذکر شده است. این منشور بعداً به‌صورت نمونه‌ای درآمد برای اعلامیهٔ حقوق بشر در فرانسه و قوانین اساسی بلژیك و مکزیك و مفاد آن در متمم قانون اساسی امریکا رعایت شد. (مترجم)

۲۰. Abbé Guillaume Raynal (۱۷۹۶ـ۱۷۱۳). مورخ و فیلسوف فرانسوی و ←

در اشاره به‌سرزمینهای مهاجرنشین در امریکای‌شمالی «رونق شگفت‌انگیز» این نواحی خواند[۲۱].

برای بحث در تأثیر، یا بهتر بگوئیم، عدم تأثیر انقلاب امریکا در انقلابهای جدید، در آینده فرصت کافی خواهیم داشت. تردید نیست که نه روح این انقلاب و نه نظریات سیاسی عمیق و محققانهٔ پدران بنیادگذار امریکا هیچ‌کدام در قارهٔ اروپا اثری سزاوار توجه نداشته است. آنچه در چشم مردان انقلاب امریکا بزرگترین نوآوری حکومت جدید جمهوری بشمار می‌رفت، یعنی بکار بستن و بسط دادن نظریهٔ تفکیك قوای منتسکیو[۲۲] در سازمان سیاسی جامعه، نزد انقلابگران اروپا هیچ‌گاه چندان قدری‌نیافت. حتی‌پیش از انقلاب‌فرانسه تورگو[۲۳]

---

ـ از مخالفان استعمار. (مترجم)

۲۱. برای آگاهی از بحثی که دربارهٔ تأثیر انقلاب امریکا در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه عرضه شده است، رجوع کنید به:

Alphonse Aulard, «Révolution francaise, et révolution américaine» in *Etudes etl econs surl a Révolution francaise*, Vol, VII, Paris, 1921.

وصف آبه رنال از امریکا در نوشتهٔ زیر آمده است:

Abbé Raynal, *tableau et révolutions des colonies anglaises dans l'Amérique du Nord*, 1781.

۲۲.

Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu

متفکر و نویسندهٔ نامدار فرانسوی. مهمترین اثر او کتاب «روح قوانین» است *(Espirit des Lois)* که نه‌تنها در اروپا تأثیر عمیق داشت بلکه با نفوذی که در اندیشهٔ دولتمردان و پدران بنیادگذار امریکا برجا گذاشت در شکل دادن به حکومت و نهادهای قانونی آن کشور نیز بسیار مؤثر بود. (این کتاب زیرعنوان «روح‌القوانین» به‌وسیلهٔ علی‌اکبر مهتدی به‌فارسی ترجمه شده است ـ چاپ اول، تهران، ۱۳۲۲ هـ. ش. ـ با اینکه هرجا اسمی از این اثر آمده است عنوان اخیر را بکار برده‌ایم، اما قطعاتی را که به‌فرانسه از آن نقل شده مستقیماً از زبان اصلی به‌فارسی برگردانده‌ایم). (مترجم)

۲۳. Anne-Robert-Jacques Turgot (۱۷۸۱ـ۱۷۲۷). اقتصاددان فرانسوی. مدتی وزیر دارائی لوئی شانزدهم بود ولی به‌علت مخالفتهائی که با او می‌شد نتوانست به اندیشه‌های پیشرو اقتصادی خویش جامهٔ عمل بپوشاند. (مترجم)

بیدرنگ آن را رد کرد زیرا ادعا می‌شد «جلال[۲۴]» حاکمیت ملی[۲۵] نیازمند تمرکز یکپارچهٔ قدرت است. (واژهٔ majestas را نخست ژان بودن[۲۶] بکار برد و سپس آن را به souveraineté[۲۷] ترجمه کرد.) چنین می‌نمود که حاکمیت ملی، یعنی جلال قلمرو همگانی[۲۸] به مفهومی که این لفظ در طول قرنها حکومت مطلقهٔ پادشاهی پیدا کرده بود، با تأسیس جمهوری متناقض است. ظاهراً مفهوم دولت تك ملیتی[۲۹] که از همهٔ انقلابها قدیمیتر است، انقلاب را در اروپا حتی پیش از آنکه فرصت بروز بیابد شکست داد. ولی مسألهٔ اجتماعی، یعنی مشکل هولناك فقر توده‌ها که حادترین و از نظر سیاسی چاره‌ناپذیرترین مسأله در هر انقلاب دیگر بشمار می‌رفت، در انقلاب امریکا تقریباً هیچ تأثیری نداشت. آنچه خیزش انقلابی را در اروپا افزایش می‌داد انقلاب امریکا نبود، وجود وضعی در آن سرزمین بود که از مدتها پیش از صدور «اعلامیهٔ استقلال[۳۰]» پای گرفته و بخوبی نزد اروپائیان شناخته

---

24. «majesty»

۲۵. رسالهٔ «دفاع از قوانین اساسی حکومت ایالات متحد امریکا» را جان ادامز برای پاسخگوئی به تورگو نوشت که در ۱۷۷۸ در نامه‌ای خطاب به‌دکتر پرایس (Dr. Price) ایراداتی به این موضوع گرفته بود. تورگو اصل تفکیك قوا را در قانون اساسی امریکا رد می‌کرد و به‌لزوم تمرکز قوا معتقد بود. (رجوع کنید به:

J. Adams, *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America*, in *Works*, Vol. IV.)

در بخشی که ادامز زیرعنوان «ملاحظات مقدماتی» Preliminary Observations نگاشته، بتفصیل از نامهٔ تورگو نقل‌قول کرده است.

۲۶. Jean Bodin (۱۵۹۶ـ۱۵۳۰). فیلسوف فرانسوی. نظریاتی که بودن در اثر معروف خود به‌نام «شش کتاب جمهوری» *Les Six Livres de la République* بیان کرده در ایجاد مفهوم امروزی حاکمیت دولتها تأثیر مستقیم داشته است. (مترجم)

۲۷. واژهٔ فرانسه به‌معنای «حاکمیت». (مترجم)

28. the public realm

29. nation-state

۳۰. Declaration of Independence سندی که به وسیلهٔ هیأتی مرکب از تامس جفرسن T. Jefferson ، بنجامین فرانکلین B. Franklin، جان ادامز J. Adams ،راجر شرمن R. Sherman و رابرت لی‌وینگستن R. Livingston ←

۲۷. واژهٔ فرانسه به‌معنای «حاکمیت». (مترجم)

بود.

قارهٔ جدید پناهگاه و وعده‌گاه تنگدستان شده و نژادی تازه از آدمیان پدید آورده بود که افراد آن «با رشته‌های ابریشمین حکومتی ملایم با هم اتحاد یافته بودند» و در شرایط «همسانی خوشایند» به‌دور از «فقر مطلق بدتر از مرگ» روزگار می‌گذرانیدند. اما باز هم کروکور[۳۱] که این عبارتها را از او نقل کردیم از بیخ و بن با انقلاب امریکا مخالف بود زیرا این انقلاب را گونه‌ای دسیسهٔ «شخصیت‌های بزرگ» بر ضد «صفوف مردم عادی» می‌دید[۳۲]. آنچه روح آدمیان را نخست در اروپا و سپس در سراسر جهان منقلب ساخت انقلاب امریکا و تأسیس سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه و ایجاد شکلی تازه از حکومت نبود. این دگرگونی را امریکا یعنی آن «قارهٔ نو» و امریکائی یعنی آن «انسان جدید» و بالاخره آن «برابری زیبای غنی و فقیر» که جفرسن[۳۳] به‌آن اشاره می‌کند پدید آورد. این انقلاب

---

← ولی عمدتاً به‌قلم جفرسن تدوین شد و در ۴ ژوئیهٔ ۱۷۷۶ (روز استقلال ایالات متحد امریکا) به‌تصویب کنگرهٔ مهاجران‌امریکا رسید و رسماً استقلال آن کشور را از انگلستان اعلام داشت. این اعلامیه که آشکارا زیر تأثیر اصول عقاید سیاسی فیلسوف انگلیسی جان لاك تهیه شده، از والاترین مدارك سیاسی غرب است و در آن مبادی حکومت دموکراسی بر اساس حقوق طبیعی مردم با زبانی شیوا بیان گشته است. (مترجم)

۳۱. Michel-Guillaume Jean de Crèvecoeur (۱۸۱۳ _ ۱۷۳۵) که معمولا به‌نام Hector St. John de Crèvecoeur معروف است. از مهاجران فرانسوی که در اواسط سدهٔ هجدهم به‌امریکا رفت و در کتابی موسوم به «نامه‌های یك کشاورز امریکائی» که در اینجا مورد استناد نویسنده است، شرحی دل‌انگیز از وضع امریکا بدست داده است. (مترجم)

۳۲. رجوع کنید به:
J. Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton, New York, 1957.
نامه‌های سوم و دوازدهم بخصوص شایان توجه است.

۳۳. Thomas Jefferson (۱۸۲۶_۱۷۴۳). یکی از بنیادگذاران اصلی نظام سیاسی امریکا، دومین معاون ریاست جمهوری و سومین رئیس جمهور آن کشور. جفرسن از بزرگترین شخصیتهای سیاسی تاریخ امریکاست. هنرمند و دانشور و دوستدار دانش و راستی بود، به‌آزادی ایمانی خلل‌ناپذیر داشت، قضاوت مردم را بالاترین معیار می‌دانست، با هرگونه اشرافیت و تبعیض دشمنی می‌ورزید و از ←

روحی به درجه‌ای بود که از مراحل اخیر انقلاب فرانسه تا انقلابهای عصر ما، مردان انقلاب همیشه برای دگرگون کردن بافت جامعه بگونه‌ای‌که‌این‌کار در امریکای پیش از انقلاب انجام یافته بود، اهمیت بیشتری قائل شده‌اند تا برای تغییر بنیان۳۴ قلمرو سیاست. اگر براستی در انقلابهای عصر جدید چیزی مگر دگرگونی بنیادین اوضاع اجتماعی مطرح نبود، آنگاه می‌شد بحقیقت گفت که این انقلابها از کشف امریکا و تشکیل مهاجرنشینها در آن قاره منشأ گرفته‌اند. اما آن «برابری زیبا» که در دنیای نو به‌طور طبیعی و زنده رشد کرد، پس از رسیدن این پیام امید به‌دنیای قدیم فقط از راه خشونت و خونریزی در اروپا بدست آمد. نظر مذکور به روایتهای متعدد و غالباً ظریف و عالمانه در میان مورخان جدید تا حدی متداول شده است. این مورخان از راه قیاس بدین نتیجه می‌رسند که اصلا انقلابی در امریکا بوقوع نپیوسته است. شایان‌توجه است که نظریات‌کارل مارکس هم که ظاهراً معتقد بود پیشگوئیهای وی را دربارهٔ آیندهٔ سرمایه‌داری و انقلابهای آتی پرولتاریا نمی‌توان به‌تحولات اجتماعی ایالات متحد امریکا تعمیم‌داد، تااندازه‌ای مؤید این‌نتیجه‌است. صرف‌نظر از محاسن تخصیص و استثنائاتی‌که مارکس قائل می‌شود (و این استثنائات مسلماً نمایانگر فهمی از واقعیتهاست که پیروان او هرگز نتوانسته‌اند به‌آن برسند)، آنچه بطلان این نظریات را ثابت می‌کند حقیقت سادهٔ وقوع انقلاب امریکاست. واقعیتها سرسخت و خیره‌سرند و تنها به

→ هر نوع استبداد فکری رویگردان بود. تأثیر عقایدش که غالباً جلوتر از زمان بود در بنیاد دموکراسی امریکا هویداست. فرد و آزادیهای فردی را مقدم بر هر ملاحظه می‌شمرد و اعتقادش به‌توانائی مردم برای حکومت واقعی بر خود هرگز سست نشد. معتقدات انسانی و سیاسی و فلسفیش بهتر از هرجا در «اعلامیهٔ استقلال» امریکا که به‌قلم شیوای او نوشته شده آشکار است. بسیاری از آرای وی که حتی امروز هم مورد توجه دولتمردان پیشرو جهان است در این کتاب بررسی و ارزیابی شده است. (مترجم)

۳۴. «بنیان» را در برابر واژهٔ structure بکار می‌بریم که «ساخت» و «ساختار» هم ترجمه شده است و البته با واژهٔ فارسی «بنیاد» اشتباه نخواهد شد. (مترجم)

سبب آنکه مورخان یا جامعه‌شناسان امتناع می‌کنند که چیزی از آنها بیاموزند، ناپدید نمی‌شوند گرچه البته ممکن است وقتی از طرف همه فراموش شدند، از نظر پنهان گردند. در مورد کنونی، این فراموشی فقط به‌دایرهٔ نظریات محدود نمی‌شود، بلکه به‌معنای واقعی مساوی با ختم جمهوری امریکا خواهد بود.

اکنون سخنی هم دربارهٔ این ادعای نه چندان نادر بگوئیم که همهٔ انقلابهای جدید حتی آنها که ظاهراً جز به الحاد معتقد نیستند، ماهیتاً از دین مسیح سرچشمه گرفته‌اند. در برهانی که برای اثبات این‌مدعا می‌آورند معمولا به‌طبیعت‌آشکارا طغیانگرعیسویان صدرمسیحیت اشاره می‌کنند که به تساوی روح آدمیان در برابر خدا تأکید داشتند و قدرتهای حاکم بر عامه را خوار و بیمقدار می‌شمردند و مردم را به ملکوت آسمان نوید می‌دادند ــ یعنی همان تصورات و امیدهائی که گفته می‌شود از راه نهضت اصلاح دین[۳۵] در مجرای انقلابهای جدید افتاد. وجه عرفی و اینجهانی به‌امور بخشیدن، به‌عبارت دیگر تفکیك دین از سیاست و ظهور یك قلمرو دنیوی با شأن و حیثیت خاص خود، مسلماً از عوامل بسیار مهم در پدیدار انقلاب بشمار می‌رود. حتی ممکن است نهایتاً معلوم شود که آنچه ما انقلاب می‌نامیم دقیقاً مرحلهٔ گذر به‌یك قلمرو جدید دنیوی است. اما اگر براستی چنین باشد، سرچشمهٔ انقلاب را باید به‌جای تعلیمات دین مسیح، ایجاد قلمرو عرف دانست. نخستین مرحلهٔ این عمل، ظهور حکومتهای مطلقه بود نه نهضت اصلاح دین زیرا انقلابی که به زعم لوتر[۳۶] می‌تواند با رهائی کلام خدا از قید مرجعیت کلیسا دنیا را تکان دهد، انقلابی است که همهٔ انواع و شکلهای مختلف حکومت را یکسان در بر می‌گیرد. این انقلاب موجد هیچ‌گونه نظام عرفی جدید در زمانه نیست بلکه دائماً بنیاد همهٔ نهادهای دنیوی را می‌لرزاند[۳۷]. راست است‌که‌لوتر به‌علت‌آنکه‌سرانجام

35. Reformation

۳۶. Martin Luther (۱۵۴۶_۱۴۸۳). عالم دینی آلمانی، از بنیادگذاران نهضت اصلاح دین و مذهب پروتستانتیسم. (مترجم)

۳۷. آنچه گفته شد بیان آزاد جملات زیر از یکی از نوشته‌های لوتر است: ←

مذهبی جدید را بنیاد نهاد باید از شمار بنیادگذاران بزرگ تاریخ محسوب شود؛ اما بنیادی که او نهاد هرگز یك novus ordo saeclorum[۳۸] نبود و نیت هم این نبود که چنین باشد. بعکس، غرض این بود که این بنیاد[۳۹]، حیات مسیحی را از قید ملاحظات و نگرانیهای معلول هرگونه نظام دنیوی برهاند. جای انکار نیست که از میان برداشتن بستگی بین مرجعیت[۴۰] و سنت[۴۱] به‌وسیلهٔ لوتر و مساعی او برای استوار ساختن پایهٔ مرجعیت بر کلام خدا به‌جای اخذ آن از سنت، به از دست رفتن مرجعیت در عصر جدید کمك کرده است. اما اگر مذهبی جدید تأسیس نشده بود، این امر هم مانند امیدها و انتظارات و بحثهای مربوط به معاد و رستاخیز در دورهٔ اخیر قرون وسطا، از جوآکیم دی فیوره[۴۲] تا زمان اصلاحات سی‌گیس‌موند[۴۳]، بی‌اثر می‌ماند. گرچه

---

→ *Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur. Sermo enim Dei venit mutaturus et innouaturus orbem, quotiens venit.*

یعنی: «پایدارترین سرنوشت کلام خدا این است که دنیا به‌خاطر آن در آشوب و غوغا بیفتد. اندرز خدا از آن رو می‌رسد که سراسر گیتی را تا جائی که گسترش بیابد دگرگون و احیا سازد.» (رجوع کنید به:

Martin Luther, *De Servo Arbitrio*, in *Werke*, edition Weimar, vol. XVIII, p. 626.)

۳۸. عبارت لاتین به‌معنای «نظام جدید زمانه» یا توسعاً «نظام جدید دنیوی یا اینجهانی». (مترجم)

39. foundation

۴۰. authority. واژه‌های «مرجعیت» و «اقتدار» هر دو را به اقتضای مورد در ترجمهٔ این اصطلاح بکار برده‌ایم. (مترجم)

41. tradition

۴۲. Joachim di Fiore (حدود ۱۲۰۲ـ۱۱۴۵). متکلم و عارف و راهب عیسوی که با اینکه نزدیك به‌چهارصد سال پیش از لوتر می‌زیست، در افکارش آثار مخالفت با برخی از تعالیم مذهب کاتولیك دیده می‌شد. (مترجم)

۴۳. Reformatio Sigismundi . منسوب به Sigismund (۱۴۳۷ـ۱۳۶۸). امپراتور مقدس روم، شاه آلمان و مجارستان و بوهم که به‌علت اقداماتی که برای ترمیم شقاق و شکاف در کلیسای کاتولیك انجام داد و نیز به‌سبب مناسبات خصمانه‌اش با یکی از هواخواهان نهضت اصلاح دین به‌نام هوس Hus و پیروان او، در تاریخ این نهضت حائز اهمیت است. (مترجم)

بتازگی گفته شده است که اصلاحات مذکور را می‌توان منادی بی‌قصد و نیت ایده‌ئولوژیهای جدید دانست، اما من شك دارم[۴۴]، چون به‌همین قرینه ممکن است نهضتهای معادی[۴۵] قرون وسطا را نیز منادی هیستری‌زدگی توده‌ها در عصر جدید بشمارآورد حال آنکه نه‌فقط انقلاب، بلکه حتی طغیان هم از حد هیستری توده‌ها بسی فراتر می‌رود. بدین سبب می‌بینیم روح طغیانگری که در برخی جنبشهای صرفاً مذهبی آشکار بوده همیشه بنوعی «بیداری بزرگ[۴۶]» یا اعتقاد به‌احیای[۴۷] دین انجامیده است که صرف‌نظر از اینکه چقدر توانسته کسانی را که زیر تأثیر آن قرار گرفته‌اند «احیا» کند، از لحاظ سیاسی نابارور و از نظر تاریخی بیفایده بوده است. قول به اینکه تعالیم دین مسیح فی‌نفسه انقلابی است مانند نظریهٔ کسانی که می گویند انقلابی در امریکا بوقوع نپیوست، باطل است و بطلان آن را واقعیت ثابت می‌کند. امر واقع این است که تا پیش از عصر جدید، هیچ انقلابی به‌نام مسیحیت برپا نشده بود. بنابراین، بیش از این در طرفداری از نظریهٔ بالا نمی‌توان گفت که می‌بایست عصر جدید فرا برسد تا به‌استعداد انقلابی مسیحیت مجال عرض‌اندام بدهد که این خود آشکارا مصادره به‌مطلوب است.

اما ادعائی دیگر نیز هست که به محور بحث نزدیکتر می‌شود. گفتیم که عامل «تازگی» و «نوآوری» در ذات همهٔ انقلابها بوده است. همچنین غالباً گفته می‌شود که تصور ما از تاریخ منشأ مسیحی دارد به‌دلیل آنکه در مسیری به‌خط مستقیم تحول پیدا می‌کند. پیداست که تنها با اعتقاد به‌مفهوم مستقیم‌الخط زمان پدیدارهائی مانند تازگی و یگانگی رویدادها قابل تصور است. فلسفهٔ مسیحی با تصوری که در

---

۴۴. از کسانی که قائل به‌این نظرند یکی ا. فگلین و دیگری ن. کوهن را می‌توان نام برد. (رجوع کنید به:

Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952.

Norman Cohn, *The Pursuit of Millennium*, Fair Lawn, N.J., 1942.)

45. eschatological movements    46. «Great Awakening»

47. revivalism

روزگار باستان از زمان وجود داشت پیوند گسست، چون ولادت مسیح در زمان تحیز پذیرفته بود و مقوم آغازی نو و رویدادی یگانه و غیرقابل تکرار شده بود. ولی در برداشت مسیحیت از زمان بنحوی که قدیس آوگوستینوس[۴۸] بدان شکل بخشید، تصور آغاز نو فقط برحسب واقعه‌ای ماورای دنیائی[۴۹] امکانپذیر است که در سیر عادی تاریخ عالم وارد می‌شود و در آن گسستگی ایجاد می‌کند. چنین رویدادی همان‌گونه که آوگوستینوس تأکید دارد، یك بار بوقوع پیوسته است و تا آخر زمان نیز هرگز تکرار نخواهد شد. به‌موجب برداشت مسیحیت، تاریخ گیتی در دور یا چرخه‌ای که عهد باستان بدان معتقد بود مقید می‌ماند، یعنی امپراتوریها باز هم مانند گذشته پدید می‌آیند و سقوط می‌کنند، با این تفاوت که مسیحیان به‌علت آنکه حیات ابدی دارند می‌توانند از قید این دور جاودانی دگرگونیها بیرون بیایند و باید بر چشم‌اندازی که محصول آن است با دیدهٔ بی‌اعتنائی بنگرند.

اینکه امور فانی تابع دگرگونی است تصوری مختص مسیحیت نبود و در سراسر قرنهای پایان روزگار باستان بر اذهان چیره بود و ازاین‌حیث به‌تعبیرهای کلاسیك فلسفهٔ یونان وحتی‌برداشتهای‌ماقبل‌فلسفی بیشتر شباهت‌داشت تابه‌روح‌کلاسیك res publica[۵۰] در روم. یونانیان، بتفکیك از رومیان، معتقد بودند که دگرگونی پذیری موجودات فانی، به‌لحاظ فانی بودن این موجودات، قابل تغییر نیست زیرا پایهٔ آن نهایتاً بر این واقعیت استوار است که neoi، یعنی کودکان و جوانان که همان «نوآمدگان» باشند، دائماً ثبات وضع موجود را برهم می‌زنند. پولوبیوس شاید نخستین نویسنده‌ای است که توجه پیدا کرد نسلها در تاریخ یکی

---

۴۸. Saint Augustine (۳۵۴_۴۳۰). از آبای کلیسا وحکما و متألهین بزرگ عیسوی. (مترجم)

49. transmundane

۵۰. مرکب از دو واژهٔ لاتین *res* (=شیء، امر، موضوع) و *publica* (=عامه عام، همگانی) به‌معنای «امور عامه»، «امر همگان» یا توسعاً «خیرعموم»، «امور جمهور مردم» و «دولت» یا «حکومت». لفظ republic (= جمهوری یاجمهوریت) ترکیبی است از این دو واژه. (مترجم)

پس از دیگری می‌آیند و به‌سبب التفات به‌این رفت و آمد همیشگی و دگرگونی ناپذیر در قلمرو سیاست، امور و احوال روم را از چشم یك یونانی مورد بررسی قرار داد هرچند می‌دانست که، بتفکیك از یونان، هدف آموزش و پرورش در روم این است که «نوآمدگان» با پیشینیان پیوند بیابند و جوانان شایستهٔ نیاکانشان گردند[51]. احساس تداومی که نزد رومیان وجود داشت، در یونان که دگرگونی پذیری ذاتی همه‌چیز فانی بدون تخفیف و تسکین به‌تجربه درمی‌آمد، شناخته نبود. این‌تجربه فیلسوفان یونان را متقاعد ساخت که لزومی ندارد قلمرو امور آدمی را زیاد بجد بگیرند و انسان نباید به‌این قلمرو شأن و حیثیتی ببخشد که سزاوار آن نیست. ایشان عقیده داشتند که امور بشر با آنکه دائماً در دگرگونی است، اما هرگز هیچ چیز تازه از آن بوجود نمی‌آید و اگر چیز تازه‌ای زیر این چرخ کبود باشد همانا خود آدمی است زیرا که در این دنیا پا به عرصهٔ هستی می‌گذارد، گرچه جوانان و نوآمدگان (neoi) هم باهمهٔ نوی و نوآمدگی، باز می‌بایست‌درچشم‌اندازی طبیعی و تاریخی دیده به‌جهان بگشایند که ماهیتاً هرگز تغییر نمی‌کند.

۲

مفهوم جدید انقلاب از این تصور جداشدنی نیست که سیر تاریخ ناگهان از نو آغاز می‌گردد و داستانی سراسر نو که هیچ‌گاه قبلا گفته یا دانسته نشده است بزودی شروع خواهد شد. این مفهوم پیش از دو انقلاب بزرگ اواخر سدهٔ هجدهم ناشناخته بود. هیچ‌یك از بازیگران پیش از درگیری در آنچه بعداً معلوم می‌شد انقلاب است کوچکترین احساس قبلی از طرح این درام جدید نداشت. اما به‌محض آغاز جریان انقلاب و دیری پیش از آنکه کسانی که در انقلاب درگیر شده بودند بدانند که کاری که در دست دارند به‌پیروزی یا فاجعه خواهد انجامید، تازگی و معنای باطنی طرح داستان به‌بازیگران و

---

51. Polybius, *The Histories*, VI. 9.5., XXXI. 23-5.1.

نظاره کنندگان هر دو آشکار می‌گشت. آنچه هیچ‌کس در آن شبهه نداشت این بود که با این طرح، آزادی پدید خواهد آمد. بدینسان مشاهده می کنیم که در ۱۷۹۳، چهار سال پس‌از وقوع انقلاب فرانسه، روبسپیر۵۲

---

۵۲. Maximilien François Marie-Isidore de Robespierre (۱۷۵۸_۹۴). با توجه به‌اهمیت ویژه‌ای که نویسنده در این کتاب برای اندیشه‌ها و کارهای روبسپیر قائل شده و بارها به‌رویدادهای زندگی و معاصران وی اشاره کرده است بی‌آنکه توضیح منظمی در این‌باره بدهد، شاید مختصری از احوال او حاوی رویدادهای مورد بحث بیفایده نباشد. روبسپیر پس از اتمام تحصیلات خود در رشتهٔ حقوق به‌وکالت دادگستری پرداخت. از جوانی عمیقاً زیر تأثیر آرای ژان‌ژاك روسو واقع شد و این تأثیر تا پایان عمرش ادامه داشت. در ۱۷۸۹ به نمایندگی از طرف «طبقهٔ سوم» tiers état از ناحیهٔ آرتوا Artois به‌مجلس عمومی طبقاتی رفت. در مجلس مؤسس رهبر نمایندگان جناح چپ شد ولی چون این مجلس را آماده برای پذیرفتن عقاید افراطی خود ندید، به‌گروهی موسوم به «دوستداران قانون اساسی» پیوست. گروه مذکور که بعداً باشگاه ژاکوبن را تشکیل داد در سرنوشت روبسپیر و انقلاب فرانسه اثری عمیق گذاشت. در ۳۰ سپتامبر ۱۷۹۱ پس از فرار و دستگیری لوئی شانزدهم، مردم پاریس طی آئین ویژه‌ای به‌روبسپیر مرد فسادناپذیر لقب دادند. در اواخر همان سال روبسپیر به دستیاری مارا J.P. Marat با ژیروندنها و رهبرشان بریسو J.P. Brissot به مبارزه برخاست و به‌کمون پاریس پیوست و از طرف اعضای کمون خواستار تشکیل کنوانسیون و دادگاه انقلاب شد. در ۳ دسامبر ۱۷۹۲ روبسپیر که اکنون به عنوان نمایندهٔ اول مردم پاریس به‌کنوانسیون راه یافته بود در نطق معروفی تقاضای اعدام پادشاه را کرد. سال بعد روبسپیر موفق شد به‌یاری انقلابیونی مانند دانتن G.J. Danton و کارنو L.N.M. Carnot ودمولن C. Desmoulins حزب ژیروندن را بکلی براندازد و به‌دنبال آن با برگزیده شدن از سوی کنوانسیون به‌عضویت کمیتهٔ امنیت عمومی، حکومت وحشت را در فرانسه آغاز کند. قدرت‌طلبی روبسپیر حدی نداشت. او نخست با دسیسه، همرزمان گذشتهٔ خود مانند دانتن و دمولن و ابر J.R. Hébert را به زیر گیوتین فرستاد و سپس چون می‌خواست برارتش و کنوانسیون و کمیتهٔ امنیت نیز تسلط بیابد، قانونی به‌نام «قانون اصحاب شبهه» lois des suspects گذرانید که به‌موجب آن می‌توانست هر که را خواست به‌دم تیغ بفرستد. با این قانون دادگاههای انقلاب حتی همان ظاهر قانونی پیشین را نیز از دست دادند و از ۱۲ ژوئن تا ۲۸ ژوئیهٔ ۱۷۹۴ یعنی اوج حکومت وحشت *La Grande Terreur* نزدیك به ۱۴۰۰ نفر را به‌دست دژخیم سپردند. سرانجام روبسپیر برای اینکه به‌قدرت مطلق برسد، نطقی در کنوانسیون ایراد کرد و خواستار مجازات برخی نمایندگان مخالف و انحلال کمیتهٔ امنیت عمومی شد. کنوانسیون نخست این پیشنهاد را تصویب کرد ولی روز بعد که به وخامت اوضاع پی‌برد رأی خود را پس گرفت و دستور بازداشت روبسپیر وسن‌ژوست Saint-Just و دیگر یارانش را داد. روبسپیر به کمون پناه برد ولی بزودی به‌وسیلهٔ نیروهای ←

بدون بیم از اینکه مبادا به‌بیان اقوال خارق اجماع متهم شود، حکومت خویش را «خودکامگی آزادی۵۳» می‌نامید و کندرسه مطلب را چنین خلاصه می‌کرد که: «واژهٔ انقلاب را تنها می‌توان به‌انقلابهائی اطلاق کرد که هدفشان آزادی است۵۴.» ولی حتی پیش از این هم چون گمان می‌رفت که بعد از انقلاب عصری بکلی جدید شروع بشود، تقویم انقلاب بوجود آمد و واقعهٔ اعدام پادشاه و اعلام جمهوری مبدأ تاریخ و سال نخست قرار داده شد.

پس برای فهم انقلابها در عصر جدید توجه به‌این نکته ضروری است که تصور آزادی و تجربهٔ آغازگری باید باهم منطبق و مقارن باشند. اینکه تا کجا حاضر به‌پذیرفتن این نکته باشیم وابسته است به فهممان از انقلاب و همچنین تصورمان از آزادی که آن هم به‌نوبهٔ خود از انقلاب مایه می‌گیرد. این بدان سبب است که به‌موجب برداشت جاری در جهان آزاد، بالاترین ملاك سنجش اساس هر کشور را باید آزادی قرار داد نه بزرگی و دادگری. بنابراین شرط عقل این است که حتی در این مرحله هم که هنوز سخنمان جنبهٔ تاریخی دارد مکث کنیم و لااقل به‌منظور پرهیز از سوء تعبیرهای متداول و برای نخستین نگاه به‌کیفیت تازگی انقلاب، دربارهٔ یکی از نمودهای آزادی در گذشته بیندیشیم.

ناگفته پیداست که اولا رهائی۵۵ و آزادی یکی نیستند، ثانیاً رهائی ممکن است شرط آزادی باشد ولی به‌هیچ رو خودبخود به‌آن نمی‌انجامد، ثالثاً تصور آزادی که به‌طور ضمنی‌در رهائی‌نهفته‌است، می تواند تصوری صرفاً منفی باشد و بنابراین رابعاً حتی قصد رهائی مساوی با تمنای آزادی نیست. علت اینکه این مطالب بدیهی غالباً از

← دولتی دستگیر شد. روز بعد (۲۶ ژوئیه مطابق با ۱۰ ترمیدور در تقویم انقلاب) همان دادگاه انقلاب که به‌دست خودش تأسیس شده بود او و همکارانش را یاغی شناخت و بدون دادرسی همه را محکوم به‌اعدام کرد و این حکم همان روز به مرحلهٔ اجرا درآمد. (مترجم)

53. «despotism of freedom»

۵۴. همان نوشته از Condorcet

55. liberation

یاد می‌رود آن است که رهائی همیشه بزرگ در نظر آمده حال آنکه بنیادگذاری آزادی یا بکلی پوچ و بیفایده دانسته شده یا دست‌کم لزوم آن مسلم نبوده است. بعلاوه آزادی در تاریخ اندیشهٔ فلسفی و دینی سهمی بزرگ و بحث‌انگیز داشته است بویژه در طی قرونی که از زوال جهان باستان تا ظهور دنیای جدید آزادی سیاسی وجود نداشت و به دلایلی که اکنون وارد آن نمی‌شویم مردم علاقه‌ای هم به‌آن نشان نمی‌دادند. بدین ترتیب، این قضیه حتی نزد اصحاب نظریات سیاسی‌هم تقریباً به‌صورت یکی از اصول متعارفی درآمده است که آزادی سیاسی را پدیداری سیاسی نینگارند بلکه از آن به‌دامنه‌ای بیش و کم آزاد از فعالیتهای غیرسیاسی تعبیر کنند که هر کشور برای افراد خود مجاز می‌داند و تضمین می‌کند.

آزادی به‌عنوان پدیداری سیاسی همزمان با ظهور دولتشهرهای یونان پدید آمد و از زمان هرودوت[۵۶] به‌وضعی تعبیر شدکه شهروندان در آن بتوانند بی‌آنکه کسی فرمان براند و فرقی میان فرمانروایان و فرمانبرداران وجود داشته باشد، با هم زندگی کنند[۵۷]. مبین این «بیفرمانی[۵۸]» واژهٔ isonomy[۵۹] بود که در میان صورتهای گوناگون حکومت‌که قدما می‌شناختند، تصور فرمان راندن در آن جائی نداشت.

۵۶. Herodotus (حدود ۴۸۵ تا ۴۲۵ قبل از میلاد). مورخ بزرگ یونانی، ملقب به‌پدر تاریخ و نویسندهٔ کتاب «جنگهای با ایران». (مترجم)

۵۷. این مطلب را به اقتباس از قطعه‌ای معروف از هرودوت آورده‌ام که در آن ظاهراً برای نخستین‌بار در باب سه صورت عمدهٔ حکومت (حکومت به‌وسیلهٔ یك تن، حکومت به‌وسیلهٔ عده‌ای قلیل و حکومت به‌وسیلهٔ عده‌ای کثیر) و محسنات هر کدام بحث کرده است. (رجوع کنید به:
Herodotus, *(The Persian Wars)*, *Historiae*, Vol LX, Book III; 80-2.)
در اینجاست که کسی که به‌طرفداری از دموکراسی آتن سخن می‌گوید (و از آن به‌عنوان «تساوی در برابر قانون» *isonomia* نام می‌برد) مملکتی را که به او پیشنهاد می‌شود به این‌دلیل رد می‌کند که «من نه‌می‌خواهم فرمان برانم و نه از کسی فرمان ببرم». هرودوت می‌افزاید از آن پس خانوادهٔ او به‌صورت تنها خانوادهٔ آزاد در سرزمین شاهنشاهی ایران درآمد.

58. «no-rule»

۵۹. از واژهٔ یونانی *isonomia* به‌معنای تساوی در برابر قانون. (مترجم)

(پسوندهای «آرشی» و «کراسی»، بترتیب مشتق از archein و kratein[۶۰]، که در الفاظی مانند «الیگارشی» و «دموکراسی» دیده می‌شود حاکی از این تصور قدماست.) فرض براین بود که polis یا دولتشهر مبتنی بر isonomy یاتساوی در برابر قانون است نه‌دموکراسی. کلمهٔ «دموکراسی» در آن زمان نیز به‌حکومت اکثریت یا حکومت عده‌ای کثیر دلالت می‌کرد و اصلا به‌وسیلهٔ کسانی وضع شده بود که با isonomy مخالف بودند و می‌گفتند «آنچه شما «بیفرمانی» می‌خوانید در واقع قسمی دیگر از فرمانروائی و بدترین شکل حکومت یعنی فرمانروائی به‌وسیلهٔ عامه ناس[۶۱] است[۶۲].»

پس، برابری که امروز ما اغلب به‌پیروی از بینشهای توکویل[۶۳]

---

۶۰. هر دو واژهٔ یونانی و به‌معنای فرمان راندن و حکومت کردن است. (مترجم)

۶۱. *demos* که در ترکیب «دموکراسی» (= «مردم‌سالاری» یا «حکومت عامه ناس») بکار رفته است. (مترجم)

۶۲. برای آگاهی از معنای isonomy و کاربرد آن در اندیشهٔ سیاسی، رجوع کنید به:

Victor Ehrenberg, «Isonomia» in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums, Supplement,* Vol. VII.

سخن روشنگر را در این‌زمینه توکودیدس گفته است که ضمن اشاره به‌کشمکش و اختلاف بین دسته‌ها اظهار می‌دارد رهبران گروهها «القاب زیبا» بخود می‌دادند و برخی به isonomy متوسل می‌شدند و بعضی به‌حکومت نجبا و اشراف (آریستوکراسی) تمسك می‌جستند در حالی که به‌عقیدهٔ توکودیدس مقصود دستهٔ اول دموکراسی بود و غرض دستهٔ دوم حکومت عده‌ای قلیل (الیگارشی). (این ارجاع را مرهون عنایت آقای دیوید گرین David Grene استاد دانشگاه‌شیکاگو هستم. رجوع کنید به:

Tuncydides, III, 82, 8.)

۶۳. Alexis Charles Henri Maurice Clérel de Tocqueville (۱۸۰۵_۵۹). مورخ و متفکر سیاسی فرانسوی. در ۱۸۳۱ برای مطالعهٔ وضع زندانهای ایالات متحد به‌آن کشور سفر کرد و براساس مشاهداتی که انجام داد کتاب معروف «دموکراسی در امریکا» را نوشت. توکویل از مخالفان لوئی ناپلئون بود و پس از دوره‌ای که به‌سبب این مخالفت در زندان گذراند، از سیاست کناره گرفت و اثر بزرگ دیگر خود به‌نام «رژیم سابق و انقلاب» را نوشت. او یکی از دقیقترین و تیزبینترین ناظران صحنهٔ سیاست غرب در قرن نوزدهم بود و آثارش از شاهکارهای تحلیل اجتماعی و سیاسی است. در کتاب «دموکراسی در امریکا» اثرات حکومت مردم را در جامعه می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد که دنیا قهراً به‌سوی دموکراسی و برابری اجتماعی پیش می‌رود هرچند آزادی و برابری بایکدیگر ←

آن را خطری برای آزادی می‌بینیم، در اصل تقریباً معادل با آزادی بود. باید توجه داشت که مراد از برابری در پیشگاه قانون که به‌وسیلهٔ واژهٔ isonomy بیان می‌شد، برابری در میان همگنان[64] بود نه تساوی وضع. (البته تساوی وضع نیز در دنیای باستان که درهای قلمرو سیاست را فقط به‌روی صاحبان مال و برده می‌گشود، تا حدی شرط هرگونه فعالیت سیاسی بشمار می‌رفت.) isonomy ضامن isotes یا برابری بود اما نه به‌دلیل آنکه همهٔ آدمیان برابر به‌جهان آمده یا برابر آفریده شده بودند بلکه بعکس به‌این دلیل که انسانها «برحسب طبیعت» (Phusei) برابر نبودند و به نهاد یا تأسیسی مصنوعی یعنی همان دولتشهر (polis) نیاز داشتندکه به‌برکت عرف یا قانون (nomos) ایشان را با هم برابر بگرداند. پس برابری فقط در این قلمرو اختصاصاً سیاسی یا مدنی وجود داشت که آدمیان در آن همچون شهروند با یکدیگر روبرو می‌شدند نه به‌عنوان افراد خصوصی. تفاوت میان این مفهوم باستانی برابری و تصور ما مبنی بر اینکه آدمیان برابر بدنیا می‌آیند یا برابر آفریده می‌شوند و تنها به‌واسطهٔ نهادهای اجتماعی یا سیاسی ساختهٔ بشر نابرابر می‌گردند، حائز بالاترین اهمیت است. برابری یا isonomy دولتشهر یونان، صفت خود دولتشهر بود نه صفت آدمیان. آدمی برابری‌را به‌برکت شهروندی کسب‌می‌کرد نه از جهت آدمیزادگی. برابری و آزادی هیچ‌کدام صفت ذاتی بشر بشمار نمی‌رفت زیرا «طبیعتاً» (phusei) بوجود نیامده بود که خود بخود رشد کند بلکه چیزی بود عرفی و مصنوعی (nome) و محصول کوشش آدمی و کیفیتی مربوط به‌عالم ساخته و پرداختهٔ انسان.

یونانیان معتقد بودند که هیچ‌کس نمی‌تواند آزاد باشد مگر در میان همگنان خویش. بنابراین یك حاکم جبار یا فرمانروای خودکامه

→ منافات دارند. در «رژیم سابق» تأثیر نیروهای اجتماعی گوناگون را در ایجاد انقلاب فرانسه بررسی می‌کند و به‌این نتیجه می‌رسد که این انقلاب در واقع ادامهٔ جریانات پیشین بوده است. بسیاری از اندیشه‌های توکویل در این کتاب مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. (مترجم)

64. peers

یا رئیس خانواده گرچه کاملا رهاست و چیزی به‌او تحمیل نمی‌شود، آزاد نیست. مقصود هرودوت هم که «بیفرمانی» را مساوی با آزادی می‌دانست همین بود که بگوید آن کس که حکومت می‌کند آزاد نیست زیرا با فرمان‌راندن بر دیگران، خویشتن را از وجود همگنانی که در مصاحبت ایشان بتواند آزاد باشد محرّوم می‌سازد و فضای سیاسی۶۵ را ازبین می‌برد و در نتیجه آزادی نه برای خود او وجود دارد و نه برای کسانی که از وی فرمان می‌برند. اینکه می‌بینیم این همه در اندیشهٔ سیاسی یونان بستگی متقابل بین آزادی و برابری مورد تأکید قرار می گیرد به‌سبب اعتقاد به‌تجلی آزادی در برخی فعالیتهای انسان است. به‌عقیدهٔ یونانیان، فعالیتهای‌مذکور تنها درصورتی امکان داشت حقیقی نمودار گردند و حقیقی هم باشند که در معرض دید و داوری دیگران واقع شوند. زندگی یك انسان آزاد نیازمند حضور دیگران بود و بنابر این خود آزادی نیز به‌جائی نیاز داشت مانند یك بازار یا دولتشهر، یعنی فضائی سیاسی به‌معنای صحیح، که مردم بتوانند در آن مجتمع شوند.

اگر بخواهیم آزادی سیاسی را به‌معنای جدید در نظر بگیریم و بفهمیم که کندرسه و دیگر مردان انقلاب چه در سر داشتند که ادعا می‌کردند هدف انقلاب آزادی است و تولد آزادی مساوی است با آغاز داستانی سراسر نو، باید اول به‌این واقعیت آشکار توجه‌کنیم که مقصود آنان صرفاً آزادیهائی نبود که امروز در حکومتهای مشروطه مشاهده می‌کنیم و به‌مفهوم اخص حقوق مدنی۶۶ می‌نامیم زیرا هیچ‌یك از این حقوق نتیجهٔ نظری یا عملی انقلاب نیست حتی حق مشارکت در حکومت یعنی اینکه پرداخت مالیات مستلزم حق انتخاب نماینده است۶۷. حقوق

---

65. political space     64. civil rights

۶۷. همان‌گونه که سر ادوارد کوك Sir Edward Coke در ۱۶۲۷ گفته است: «عجب کلمه‌ای است این franchise [یعنی حق رأی] خاوند (lord) می‌تواند هر طور که خواست از رعیتش (his villain) مالیات بگیرد ولی مالیات گرفتن از کسانی که از آزادی مدنی و سیاسی برخوردارند (freemen) مغایر با franchise [یعنی حقوق اعطا شده به‌آنان] است مگر با قبول و رضایتشان در ←

مذکور از «سه حق بزرگ و اولیه» یعنی حق حیات و حق آزادی و حق مالکیت نتیجه می‌شوند. همانطور که بلکستون[۶۸] متذکر شده‌است، کلیهٔ حقوق دیگر را باید متفرع از این سه حق محسوب داشت و وسایل و طرقی دانست برای احراز و استفادهٔ کامل از آزادیهای واقعی[۶۹]. بنابراین، نتیجهٔ انقلاب، نفس حق «حیات و آزادی و مالکیت» نبود بلکه تلقی آن بود به‌عنوان حق سلب نشدنی بشر. مع‌ذلك حتی با تعمیم انقلابی این حقوق به‌همهٔ آدمیان باز هم آزادی جز آزاد بودن از موانع غیرموجه معنائی نداشت و از این حیث در اساس با آزادی حرکت یکسان بود یعنی همان «اختیار رفتن از جائی به‌جای دیگر... بدون مانع و رادع مگر به‌حکم قانون» که بلکستون آن را در موافقت کامل با اندیشهٔ سیاسی روزگار باستان، مهمترین حق مدنی می‌دانست. حتی حق تجمع که در میان آزادیهای مثبت سیاسی از همه اهمیت بیشتری کسب کرده است هنوز در «منشور حقوق» امریکا به‌این عبارت ظاهر می‌شود که «مردم حق دارند با آرامش اجتماع کنند و برای رسیدگی به‌شکایتها به‌حکومت دادخواست دهند» (ماده یك متمم قانون اساسی) ــ که البته چون «از نظر تاریخی حق دادخواست حق اصلی است»، مطابق تعبیر صحیح تاریخی عبارت باید این‌طور باشد که «[مردم] حق دارند اجتماع کنند **به‌منظور** تسلیم دادخواست[۷۰].» اما همهٔ این اختیارات یا آزادیها و آنچه بخواهیم از خود زیر عنوان آزادی از نیاز و آزادی از

---

← پارلمان. Franchise لفظی فرانسوی است که در لاتین به‌آن *Libertas* [آزادی] می‌گویند.» به‌نقل از

Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

۶۸. Sir William Blackstone (۱۷۲۳ـ۸۰). قاضی و حقوقدان انگلیسی که کتاب معروف او در «شرح قوانین انگلستان» نسلها برای حقوقدانان آن کشور از مآخذ عمده بشمار می‌رفت. (مترجم)

۶۹. در این قسمت و در آنچه بدنبال خواهد آمد، بنای کار را اثر زیرقرار داده‌ام: Charles E. Shattuck, «The True Meaning of the Term «Liberty» in the Federal and State Constitutions», *Harvard Law Review*, 1891.

70. Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958, p. 203.

ارعاب بدانها بیفزائیم، ماهیت منفی دارند و فقط ثمرات رهائی هستند. آزادی، یعنی مشارکت در امور همگانی و راه یافتن به قلمرو عام، غیر از این آزادیهاست. اگر هدف انقلاب صرفاً تضمین حقوق مدنی بود، به‌جای آنکه آزادی را مطمح نظر قرار دهد، رهائی از شر حکومتهائی را که از مرز اختیارات خود گام فراتر می‌گذارند و به حقوق قدیمی و مسلم مردم تجاوز می‌کنند وجههٔ همت می‌ساخت.

مشکل در این است که انقلاب به‌معنائی که ما در عصر جدید شناخته‌ایم همیشه با رهائی و با آزادی هردو سروکار داشته‌است. ثمرهٔ رهائی فقدان مانع و رادع است و اینکه اشخاص اختیار حرکت و نقل مکان داشته باشند، چون اگر از حرکت کسی ممانعت کنند، هرگز نخواهد توانست به‌جائی که در آن آزادی حکمفرماست برسد. بنابراین رهائی تنها یکی از شروط آزادی است. از طرفی تشخیص این امر بسیار دشوار است که تا کجا رهائی یعنی خلاصی از جور و ستم مورد نظر است و در کدام نقطه طلب آزادی به‌عنوان شیوهٔ حیات سیاسی و مدنی آغاز می‌گردد. مقصود این است که گرچه ممکن بود در یك حکومت پادشاهی هم از ظلم و ستمگری خلاص شد (هرچند البته این‌امر تحت یك حکومت جبار و به‌طریق اولی خودکامه امکان نداشت)، ولی دست یافتن به‌آزادی مستلزم تشکیل، یا بهتر بگوئیم، بازیابی نوع دیگری از حکومت یعنی جمهوری بود. امور واقع که متأسفانه یکسره از سوی مورخان به‌غفلت سپرده شده است مؤید هیچ حقیقتی مسلمتر از این نیست که «کشمکشهای آن‌زمان کشمکش میان طرفداران‌جمهوری و هواخواهان سلطنت و بر سر اصول بود۷۱.»

اما دشواری تمیزگذاردن میان رهائی و آزادی در هر دسته از اوضاع و احوال تاریخی بدان معنا نیست که رهائی با آزادی یکی است یا اینکه داستان آزادی تماماً در حقوق و اختیارات حاصله از رهائی خلاصه می‌شود. حتی کسانی که برای رهائی و بنیادگذاری آزادی هر

71. Thomas Jefferson, *The Anas* in *The Life and Selected Writings*, A. Koch and W. Peden, ed., Modern Library edition, New York, 1943, p. 117.

دو کوشیده‌اند اغلب بروشنی بین این‌دو تمیز نگذاشته‌اند. البته مردان انقلاب در سدهٔ هجدهم حق داشتند در این مورد روشن نباشند زیرا طبیعت کاری که بعهده گرفته بودند ایجاب می‌کرد که فقط در حین رهائی به‌استعداد و آرزوی خویش برای آنچه جان جی[۷۲] «جذبهٔ آزادی» نامیده بود پی ببرند. کارهائی که لازم بود به‌خاطر رهائی انجام دهند پایشان را به‌عرصهٔ امور همگانی کشید و ایشان گاه عمداً ولی بیشتر بی‌آنکه پیش‌بینی کرده باشند فضائی بوجود آوردندکه آزادی در آن فضا توانست جذبه و زیبائی خود را بنمایاند و واقعیتی مرئی و ملموس شود. اما چون به‌هیچ‌وجه برای این زیبائی آمادگی نداشتند، نمی‌شد انتظار داشت که کاملا از این پدیدار نو آگاه باشند. سنت گرانبار دین مسیح نمی‌گذاشت به‌این واقعیت آشکار اعتراف کنند که آنچه انجام می‌دهند صرفاً به‌خاطر ادای وظیفه نیست و از آن لذت هم می‌برند.

نخستین ادعای انقلاب امریکا این بود که اگر حق انتخاب نماینده نباشد، حق وصول مالیات هم نیست. قطع‌نظر از قدر و ارزش این ادعا، مسلماً مقبولیت آن مرهون زیبائیش نبود. اما وقتی کار به‌مرحلهٔ نطق و خطابه و تصمیم و عمل و فکر و بحث و اقدام رسید که لازمهٔ حصول نتیجهٔ منطقی از آن ادعا و شرط تأسیس حکومتی مستقل و بنیاد نهادن سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه بود، قضیه بکلی فرق کرد. پس از این تجربه‌ها کسانی که به‌قول جان ادامز «بدون توقع دعوت شدند و بدون تمایل قبلی ناگزیر گشتند»، کشف کردند که «لذت در عمل است نه در سکون[۷۳].»

تجربهٔ آزاد بودن، به برکت انقلابها ارزش و اهمیت یافت، تجربه‌ای که گرچه در تاریخ مردم مغرب‌زمین تازه نبود زیرا در یونان و روم باستان امری عادی محسوب می‌شد، ولی در سده‌های بین سقوط

---

۷۲. John Jay (۱۸۲۹_۱۷۴۵). سیاستمدار و نخستین رئیس دیوان عالی کشور امریکا. (مترجم)

۷۳. این دو عبارت از مجموعهٔ آثار جان ادامز گرفته شده است:
John Adams, *Works*, Vol. IV, p. 293 & Vol. V, p. 40.

امپراتوری روم تا ظهور عصر جدید تازگی داشت. این تجربه که به هر حال برای کسانی که در آن هنگام طعم آن‌را می‌چشیدند جدید بود، در عین حال قوهٔ آغازگری انسان را برای دست‌زدن به کارهای تازه به امتحان گذاشت. مجموع این دو چیز ــ یعنی تجربه‌ای تازه که ضمناً قدرت نوآوری آدمی را آشکار می‌کرد ــ ریشهٔ احساس و عاطفهٔ عظیمی است که در انقلابهای امریکا و فرانسه بچشم می‌خورد، یعنی اصرار دائم بر اینکه در سراسر تاریخ مضبوط بشر هرگز واقعه‌ای به این عظمت و اهمیت حادث نشده است. این‌گونه احساس و عاطفه را نمی‌توان معلول موفقیت در کسب حقوق مدنی دانست و هرکس چنین کند سخن بیجا گفته است.

فقط جائی که این احساس نوآوری وجود داشته باشد ونوآوری نیز با مفهوم آزادی پیوند بیابد حق داریم از انقلاب صحبت کنیم. انقلاب چیزی بالاتر از یك شورش موفقیت‌آمیز است و حق نیست که هر کودتا را انقلاب بخوانیم یا در هر جنگ داخلی اثری از انقلاب جستجو کنیم. بسیار پیش آمده که‌مردم ستمزده سربه‌طغیان‌برداشته‌اند؛ بسیاری از قوانین باستانی را نیز فقط می‌توان تدبیرهائی دانست برای جلوگیری از قیام بردگان که همیشه باعث وحشت بود ولی بندرت بوقوع می‌پیوست. در نظر مردم آن روزگار بزرگترین خطر برای هر کشور جنگ داخلی و کشمکش میان گروهها بود. دوستی عجیبی هم که ارسطو زیر عنوان Philia خواهان استقرار آن در میان شهروندان بود یکی از همین‌گونه تمهیدات برای جلوگیری از این قسم جنگ و منازعه بشمار می‌رفت. در یك کودتا به تناسب شکل حکومت، قدرت از دست یك نفر بیرون می‌آید و به دست دیگری می‌افتد یا از یك جرگه[۷۴] به جرگه‌ای دیگر منتقل می‌شود. اما ترس از کودتا هرگز به‌اندازهٔ وحشت از شورش و آشوب داخلی نبوده است چون تغییری که کودتا بدنبال می‌آورد به‌دایرهٔ حکومت محدود می‌گردد و برای عامهٔ مردم با حداقل ناآرامی همراه است.

74. clique

قدر مشترك همهٔ این پدیدارها با انقلاب این است که جملگی با خشونت بوجود می‌آیند. همین سبب شده است که این پدیدارها را با انقلاب یکسان بینگارند. ولی خشونت هم مانند دگرگونی، بتنهائی برای توصیف انقلاب نارساست. فقط هنگامی می‌توان از انقلاب سخن گفت که دگرگونی به‌معنای آغازی تازه باشد و خشونت به منظور تشکیل حکومت به شکلی نو و ایجاد سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه بکار رود که در آن رهائی از ستمگری به قصد استقرار آزادی صورت بپذیرد. حقیقت امر این است که گرچه همیشه کسانی در تاریخ بوده‌اند که یا مانند آلکی‌بیادس[۷۵] قدرت را برای‌خودشان می‌خواسته‌اند یا مثل کاتی‌لینا[۷۶] به چیزهای تازه اشتیاق داشته‌اند (rerum novarum cupidi) اما آنچه در سراسر تاریخ پیش از قرون‌اخیر سابقه نداشته روح انقلابی این سده‌هاست که هم شایق رهائی بوده است و هم سازندهٔ سرائی نو برای آزادی.

۳

یکی از راههای تعیین زمان تولد این‌گونه پدیدارهای کلی تاریخی چون انقلاب ـ یا کشورهای تك ملیتی یا امپریالیسم یا حکومتهای یکه‌تاز و مانند آنها ـ این است که ببینیم در چه هنگام لفظی که به آن پدیدار دلالت می‌کند برای نخستین‌بار ظاهر شده است. پیداست که هر نمود جدید در میان آدمیان به واژه‌ای نو نیاز دارد، اعم از اینکه لفظی تازه برای این تجربهٔ جدید وضع کنند یا واژه‌ای کهنه را به‌معنائی نو بکار ببرند. این امر در مورد حیطهٔ سیاسی زندگی که زبان بر آن حاکم مطلق است به‌نحو مضاعف صادق است.

---

۷۵. Alkibiades (حدود ۴۵۰ تا ۴۰۴ قبل از میلاد). سیاستمدار و سردار آتنی که در بعضی رساله‌های افلاطون (بویژه رسالهٔ «میهمانی») بتفصیل از او نام برده شده است. (مترجم)

۷۶. Lucius Sergius Catilina (حدود ۱۰۸ تا ۶۲ قبل از میلاد). سیاستمدار رومی که نطقهای سیسرون علیه او در سنا معروف است. (مترجم)

بنابراین موضوع اهمیتی ورای جنبهٔ تاریخی محض پیدا می‌کند وقتی متوجه می‌شویم که لفظ «انقلاب» در جائی که از همه بیشتر فکر می‌کردیم به‌آن برسیم، یعنی در تاریخ‌نگاری و نظریهٔ سیاسی در اوایل دورهٔ رنسانس در ایتالیا، هنوز یافت نمی‌شود. جالبتر اینکه می‌بینیم ماکیاولی[۷۷] برای توصیف سرنگونی قهرآمیز فرمانروایان و نشاندن شکلی از حکومت به‌جای شکل دیگر که آن همه مورد توجه او بود هنوز عبارت mutatio rerum متعلق به سیسرون[۷۸] را بکار می‌برد که همان mutazioni del stato خود او باشد. با اینکه این موضوع قدیمترین مسأله در فلسفهٔ سیاسی است، اما ماکیاولی به‌همان پاسخ قدیمی قانع نمی‌شود که به موجب آن حکومت فردی به دموکراسی، دموکراسی به الیگارشی و الیگارشی به حکومت پادشاهی منجر می‌گردد و دوباره عکس این جریان تکرار می‌شود؛ یعنی همان شش امکان معروف که اول افلاطون پیش‌بینی کرد، ارسطو برای نخستین‌بار به‌آن صورت منظم داد و حتی ژان‌بودن بدون هیچ تغییر اساسی به شرح آن پرداخت. نوشته‌های ماکیاولی چنان آکنده از وصف «تحولات و تغییرات و تلونات[۷۹]» بیشمار است که بعید نبود شارحان آثار او به اشتباه تعلیماتش را «نظریه‌ای در زمینهٔ دگرگونی سیاسی» بپندارند. ولی این اشتغال خاطر درست به‌دلیل علاقهٔ وی به اموری است که تحول و تغییر و تلون درآن‌راه نداشته باشد و باقی وپایدار بماند. ماکیاولی در تاریخ انقلاب پیشاهنگی بیش نیست اما بدان سبب از چنین اهمیتی برخوردار است که برای نخستین‌بار امکان تأسیس سازمان سیاسی دائمی و ماندگار و پایداری را برای جامعه در نظر گرفت. مقصود این نیست که او در آن زمان عناصر مهمی را که بعداً در انقلابهای

۷۷. Niccolo Machiavelli (۱۵۲۷ـ۱۴۶۹). دولتمرد و نویسندهٔ ایتالیائی، اهل فلورانس، صاحب آثاری معروف در زمینهٔ سیاست که گوشه‌هائی از آن در این کتاب بررسی شده است. (مترجم)

۷۸. Marcus Tullius Cicero (تلفظ به‌زبان اصلی لاتین «کیکرو». سیسرون ضبط فرانسوی این نام در فارسی رایج است.) (حدود ۱۰۶ تا ۴۳ قبل از میلاد). سیاستمدار و سخنور و نویسندهٔ رومی. (مترجم)

79. *mutazioni, variazioni, alterazioni*

عصر جدید وارد شد بخوبی می‌شناخت؛ مانند دسیسه و ستیزه‌جوئی در میان گروهها، انگیختن مردم به خشونت، بی‌قانونی و آشوبی که سرانجام سازمان سیاسی جامعه را از مدار خود خارج می‌کند و بالاخره فرصتهائی که انقلاب برای نوخاستگانی چون «مردان جدید[۸۰]» سیسرون و «جنگجویان مزدور[۸۱]» ماکیاولی فراهم می‌آورد که از حضیض ذلت به‌اوج عزت برسند و از ناتوانی به قدرتی که خود سابقاً تابع آن بودند دست بیابند. آنچه در متن کنونی بیشتر اهمیت دارد این است که ماکیاولی برای نخستین‌بار قلمروی صرفاً دنیوی و عرفی را در نظر آورد که قوانین و اصول آن وابسته به تعالیم دینی نباشد و مستقل از معیارهای اخلاقی فوق بشری عمل کند. بدین سبب او اصرار داشت آنانکه وارد سیاست می‌شوند باید اول یاد بگیرند که «چگونه خوب نباشند» یا، به‌بیان دیگر، چگونه مطابق دستورهای دین مسیح عمل نکنند[۸۲]. خصیصه‌ای که ماکیاولی را از مردان انقلاب ممتاز می‌کند تلقی او از این تأسیس جدید است. در نظر وی اتحاد ایتالیا و استقرار دولتی تك ملیتی مانند دولت فرانسه و اسپانیا در آن سرزمین گونه‌ای «بازسازی[۸۳]» است و این بازسازی‌تنها «دگرگونی سودمندی[۸۴]» است که تصورش برای او امکان می‌پذیرد.

عاطفه و احساس انقلابی آن است که از یافتن چیزی مطلقاً تازه و رسیدن به سرآغازی نو دست دهد و توجیهی باشد برای عمل کسانی که شمارش زمان را از سال رویداد انقلاب شروع می‌کنند. ماکیاولی بکلی با این‌گونه عواطف بیگانه است ولی شاید آنقدرها هم که بنظر می‌رسد از جانشینان خود در سدهٔ هفدهم فاصله نداشته باشد. چنانکه بعد خواهیم دید، انقلابها زیر عنوان «بازآوری» یا «بازگشت[۸۵]» و بازسازی آغاز شدند و احساس و عاطفهٔ انقلابی در

80. *homines novi* 81. *condotierri*

۸۲. رجوع کنید به:
N. Machiavelli, *The Prince*, London, 1961, Chapter 15.
(این کتاب زیر عنوان «شهریار» به‌وسیلهٔ شادروان محمود محمود به فارسی ترجمه شده است). (مترجم)

83. *rinovazione* 84. *alterazione a salute* 85. restoration

جریان «انقلاب بوجود آمد». بنابراین کلام روبسپیر از چند جهت بحق بود که گفت: «طرح انقلاب فرانسه به خط جلی در کتابهای ... ماکیاولی نگاشته شده است[۸۶]» و شاید بآسانی می‌توانست بیفزاید: ما هم «میهنمان را بیش از [رستگاری] روحمان دوست داریم[۸۷].»

اساساً بزرگترین وسوسه برای نادیده گرفتن سابقهٔ واژهٔ انقلاب و همزمان دانستن آغاز این پدیدار با شروع آشوب در دولتشهرهای ایتالیا در دورهٔ رنسانس، از نوشته‌های ماکیاولی سرچشمه می‌گیرد. ماکیاولی پدر علوم سیاسی یا نظریهٔ سیاسی نیست ولی پدر معنوی

---

86. M. Robespierre, *Oeuvres*, ed. Lapponeraye, 1840, vol. 3, p. 540.

۸۷. این جمله را نخستین بار جینو کاپونی بکار برده است:
«Faites members de la *Balia* des hommes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur âme.» (Gino Capponi, *Ricordi*, 1420).

(رجوع کنید به:
N. Machiavelli, *Oeuvres complètes*, ed. Pléiades, 1952.
نظیر این کلمات را ماکیاولی در ستایش میهن‌پرستان فلورانس بکار می‌برد که در مقابل پاپ ایستادند و نشان دادند که «برای شهرشان چقدر بیش از روحشان [ارزش] قائلند.»
رجوع کنید به:
N. Machiavelli, *Histories of Florence*, III, 7.)

در اواخرعمر، او این معنارا در نامه‌ای به‌دوستش وتوری (Vettori) درمورد خودش بکار می‌برد و می‌گوید: «من شهری را که در آن بدنیا آمده‌ام بیش از روحم دوست دارم.» به‌نقل از:
*The Letters of Machiavelli*, ed. Allan Gilbert, New York, 1961. No. 225.

خلود روح نزد مردم عصر ما دیگر از بدیهیات نیست و از این‌رو ممکن است از اهمیت گفتهٔ ماکیاولی غفلت شود. اما در روزگاری که او جملهٔ مذکور را نوشت این تصور هنوز به‌صورت یکی از افکار قالبی درنیامده بود و دقیقاً بدان معنا بود که کسی حاضر است به‌خاطر وطن از حیات ابدی چشم بپوشد و خطر آتش دوزخ را به‌خود بخرد. مسأله در دیدهٔ ماکیاولی این نبود که کسی دنیا را بیش از خدا دوست داشته باشد؛ مسأله این بود که آیا کسی می‌تواند دنیا را بیش از خودش دوست بدارد. انتخاب بین این دو راه همیشه برای اشخاصی که زندگی خویش را وقف سیاست کرده‌اند حساسترین تصمیم بوده است. بیشتر برهانهائی که ماکیاولی علیه دین اقامه می‌کند در واقع علیه کسانی است که خودشان را دوست دارند و رستگاری روحشان را بالاتر از دنیا قرار می‌دهند نه برای تخطئهٔ افرادی که براستی به‌خدا بیش از دنیا یا خودشان عشق می‌ورزند.

انقلاب است. او با آگاهی و شور و شوق برای احیای روح و نهادهای روم باستان کوشید و این همان‌کوششی است که بعد در شمار ویژگیهای اندیشهٔ سیاسی سدهٔ هجدهم درآمد. اما مهمتر، پافشاری‌اوست برنقش خشونت در قلمرو سیاست که همیشه خوانندگان او را بوحشت انداخته است و هنوز هم می‌اندازد و درگفتار وکردار مردان انقلاب فرانسه هم بوضوح پیداست. در هردو مورد، ستایش خشونت‌با تحسین مآثر رومی مباین است زیرا در دوران جمهوری در روم، مرجعیت حاکم بر رفتار شهروندان بود نه خشونت. این تشابهات ممکن است احترامی را که در سده‌های هجدهم و نوزدهم نسبت به ماکیاولی احساس می‌شد تبیین کند ولی باز همسنگ تفاوتهای فاحش موجود در این زمینه نیست. اگر در انقلابیون سدهٔ هجدهم گرایشی به‌افکار سیاسی عهد باستان وجود داشت، هدف این گرایش تجدید حیات آن عصر نبود. در دورهٔ رنسانس، هنر و ادب در دولتشهرهای ایتالیا کلیهٔ تحولات سیاسی را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. جنبهٔ سیاسی فرهنگ رنسانس در افکار ماکیاولی تأثیر داشت اما نمی‌توانست با روح زمان مردان انقلاب همساز باشد زیرا همواره ادعا براین بود که عهد باستان پشت سر گذاشته شده است. مردان انقلاب ممکن بود عظمت روم باستان را بستایند ولی هیچ یك از آنان نمی‌توانست چنان مانند ماکیاولی آن روزگار را محیط طبیعی خویش بینگارد که چنین قطعه‌ای بنویسد: «شامگاهان به‌خانه باز می‌گردم و به‌کتابخانه‌ام می‌روم. در آستانهٔ در، تن‌پوش روز را که پوشیده از گل و خاك است بیرون می‌آورم و جامهٔ شاهوار و فاخر می‌پوشم و بدینسان با لباسی شایسته به‌ساحت باستانی مردان باستان گام می‌گذارم، جائی که با مهر و عنایت پذیرایم می گردند و بر خوانی می‌نشینم که تنها از آن من است و برای آن به‌جهان آمده‌ام[۸۸].» با خواندن این سطور و جملات مشابه، در انسان رغبتی برای پیروی از پژوهندگان متاخر پیدا می‌شود که رنسانس را فقط نقطهٔ اوج سلسله کوششهائی می‌دانند کـه بلافاصله پس‌از اعصار

88. N. Machiavelli, *The Letters*, No. 137.

براستی تاریك برای احیای عهد باستان با رنسانس کارولنژیان[۸۹] آغاز شد ودر سدهٔ شانزدهم بپایان رسید. همچنین می‌توان با کسانی همداستان شد که آشوبهای باورنکردنی سده‌های پانزدهم و شانزدهم را، در دولتشهرهای ایتالیا، پایان سیاسی کار می‌شمارند نه نقطهٔآغاز، یعنی پایان حیات شهرهای قرون وسطا که حکومت مستقل داشتند و در زندگی سیاسی آزاد بودند[۹۰].

اما در اصرار ماکیاولی برای استفاده از خشونت معنای بیشتری نهفته است. این پافشاری نتیجهٔ مستقیم سرگشتگی نظری دوگانهٔ اوست که بعداً درعمل، مردان انقلاب را سرگشته‌کرد. موجداین‌حیرت، مسألهٔ بنیادگذاری بود، یعنی پدیدآوردن آغازی نو که بنظر می‌رسید نیازمند خشونت و تجاوز و باصطلاح تکرار جنایت افسانه‌ای قتل رموس به‌دست رومولوس و هابیل به‌وسیلهٔ قابیل باشد. بنیادگذاری مستلزم قانونگذاری بود یا، به‌سخن دیگر، درست کردن مرجعی جدید و گماردن آن برآدمیان. مرجع مذکور می‌بایست طوری باشد که با امر مطلق پیشین که از مرجعیت خداداد گرفته شده بود سازگار درآید و جای آن را بگیرد و نظامی را در زمین نسخ‌کندکه ضمانت اجرائی[۹۱] نهائی آن احکام خداوند قادر مطلق بود و سرچشمهٔ غائی مشروعیتش تجسد[۹۲] خدا به صورت انسان در دنیا. بنابراین ماکیاولی با اینکه دشمن آشتی‌ناپذیر دخالت دادن ملاحظات دینی در امور سیاسی بود،

---

۸۹. Carolingiens سلسلهٔ شاهان فرانسه که از ۷۵۱ تا ۹۸۷ میلادی بر بخشهائی از آن کشور فرمان می‌راندند و معروفترین آنها شارلمانی است. (مترجم)

۹۰. اساس آنچه گفته شد کتاب اخیر لویس مامفورد است در بیان این نظریه فوق‌العاده جالب توجه که دهکده‌های ایالات نیواینگلند [در امریکا] فی‌الواقع از شهرهای قرون وسطا متحول شدند و «مثل این بود که نظام قرون وسطا را از راه مهاجرنشینی در دنیای نو تجدید کرده باشند.» در حالی که «افزودن به‌تعداد شهرها در دنیای قدیم بپایان رسیده بود، این فعالیت در فاصلهٔ قرون شانزدهم و نوزدهم به‌دنیای نو انتقال یافت.» (رجوع کنید به:
Lewis Mumford, *The City in History*, New York, 1961, pp. 328 ff & 356.)

91. sanction 92. incarnation

مجبور شد مانند مردان «منور۹۳» سدهٔ هجدهم مثل جان ادامز و روبسپیر، از خدا برای قانونگذاری یاری و حتی الهام بخواهد. البته «تمسك به‌خداوند» تنها در مورد «قوانین فوق‌العاده۹۴» لزوم داشت‌که بنیاد جامعه را می‌بایست به‌موجب آن نهاد. اما چنانکه خواهیم دید، این بخش از تکلیف انقلابی، یعنی یافتن امری مطلق و نشانیدن آن به جای قدرت مطلق الاهی امکانپذیر نیست زیرا قدرت مقید به‌کثرت۹۵ که در امور بشر ساری است هرگز نمی‌تواند به‌پای قدرت مطلق برسد و قانونهائی که برقدرت بشر استوار باشند محال است وجه مطلق پیدا کنند. به قول لاك، ماکیاولی در «دست برداشتن به آسمان» ملهم از احساسات دینی نبود بلکه فقط می‌خواست «از دشواری بگریزد۹۶». همین‌طور است پافشاری او بر نقش خشونت در سیاست که آنقدرها از بینش باصطلاح واقعگرایانه‌اش نسبت به‌طبیعت انسان سرچشمه نمی گیرد تا از امیدی بیهوده به‌اینکه شاید بتواند خصالی در برخی آدمیان بیابد که با صفاتی که به‌خدا نسبت می‌دهیم برابری کند.

اندیشه‌های ماکیاولی از حد آنچه در آن روزگار بوقوع می‌پیوست بمراتب جلوتر بود. ممکن است بخواهیم تجربه‌های ناشی‌از فتنه و آشوب حاکم بر دولتشهرهای ایتالیا را در چارچوب تجارب خودمان تعبیر و تفسیر کنیم، اما حقیقت امر این است که وضع

---

93. «enlightened»  94. «extraordinary laws»  95. plurality

۹۶. رجوع کنید به:

N. Machiavelli, *The Discourses*, Book I, 2.

در مورد مقام ماکیاولی در فرهنگ رنسانس، من هم با ویتفیلد همعقیده‌ام که می گوید: «ماکیاولی را نباید نمایندهٔ انحطاط مضاعف سیاست و فرهنگ شمرد. او نمایندهٔ فرهنگ زائیدهٔ انسانگرائی بود که به‌علت بحرانی که در سیاست بوجود آمد به‌مسائل سیاسی توجه پیدا کرد و به‌همین سبب بر آن شد که این‌گونه مسائل را از عناصری که انسانگرائی در ذهن مردم غرب وارد ساخته بود تفکیك کند.» (رجوع کنید به:

J.H. Whitfield, *Machiavelli*, Oxford, 1947, p. 18.)

مردان انقلاب در سدهٔ هجدهم نیز برای چاره‌یابی برمسائل خود به‌متفکران عهد باستان روی می‌آوردند اما این کار را به‌انگیزهٔ «انسانگرائی» نمی‌کردند. در فصل پنجم بحث مفصلی در این باب آمده است.

دولتشهرهای مذکور طوری نبود که نیازمند واژه‌ای نو یا تعبیری تازه از الفاظ قدیم باشد. (واژهٔ جدیدی که ماکیاولی وارد فلسفهٔ سیاسی کرد le stato یا state بود[۹۷]. به‌رغم یادآوری دائم شکوه روم باستان و اقتباس مدام از تاریخ آن سرزمین، ماکیاولی ظاهراً احساس می‌کرد که کشوری که باید با اتحاد ایتالیا تشکیل شود چنان با دولتشهرهای باستانی و دولتشهرهای سدهٔ پانزدهم تفاوت خواهد داشت که می‌بایست نامی جدید برآن گذاشت.)

البته الفاظی که همیشه بگوش می‌رسید «طغیان» و «شورش» بود که معنا و حتی تعریفشان از دوران اخیر قـرون وسطا مشخص گشته بود. ولی این کلمات به‌مفهومی که بعدها در انقلابها پدید آمد در آن روز به رهائی یا استقرار نوعی آزادی جدید دلالت نمی‌کرد. مفهوم انقلابی رهائی این بود که آنانکه نه‌تنها اکنون بلکه در سراسر تاریخ و نه فقط همچون فرد بلکه به‌عنوان اعضای اکثریت وسیع نوع بشر، یعنی فرودستان و تنگدستان و همهٔ کسانی که در گذشته همواره در گمنامی وانقیاد نسبت به قدرتهای فائق زیسته بودند، می‌بایست بپاخیزند و به‌حاکمیت مطلق برسند. ممکن است اکنون بخواهیم بـه خاطرروشن شدن مطلب چنین رویدادی را در شرایط جهان باستان مجسم کنیم، اما باید در نظر داشته باشیم که گرچه در یونان و روم اکثریت جمعیت از بردگان و بیگانگان مقیم تشکیل می‌شد، ولی این گروه در عداد «مردم[۹۸]» بشمار نمی‌رفتند. بنابراین نباید تصور شود که کسانی که دراین دو سرزمین قیام می‌کردند و طالب حقوق برابر

۹۷. ریشهٔ این واژه اصطلاح لاتین *status rei publicae* است که به معنـای «شکل حکومت» در نوشته‌های ژان بودن یافت می‌شود. اما *stato* در اینجا به‌معنای یکی از «حالتها» یا «شکلهای» ممکن عالم سیاست نیست. غرض از آن وحدتی است که باید از لحاظ سیاسی در میان هر قوم حکمفرما باشد تا از آمدن و رفتن حکومتها و حتی تغییر شکل حکومت هم خلل‌نپذیرد. مقصود ماکیاولی البته کشور یا دولت تك‌ملیتی بود مانند ایتالیا یا روسیه یا چین یا فرانسه که با از بین رفتن هر شکل از حکومت نابـود نمی‌شود و وجود آن امروز نزد مـا از بدیهیات است.

۹۸. *demos* در یونان و *populus* در روم. (مترجم)

می‌شدند این جماعت بودند نه‌مردم و شهروندان سطحهای پائین جامعه. برابری بگونه‌ای که ما در می‌یابیم، یعنی اینکه هرکس صرفاً به‌دلیل تولد با دیگران برابر است و مساوات حقی فطری است، پیش از عصر جدید بکلی ناشناخته بود. راست است که در نظریات متعلق به قرون وسطا و بعد از قرون وسطا طغیان مشروع و قیام در مقابل مراجع مستقر وایستادگی و سرپیچی علنی امری شناخته شده بود؛ اما هدف این‌گونه طغیان ردکردن مرجعیت یا نظام موجود نبود. مسأله همیشه این بود که دیگری را به‌جای صاحبان اقتدار یا مراجع بنشانند، اعم از اینکه بخواهند پادشاهی بحق را جانشین فــردی غاصب کنند یا فرمانروائی قانونی را به‌جای جباری که از قدرت سوءاستفاده می‌کرد بیاورند. بدین ترتیب، با اینکه ممکن بود به‌مردم این حق داده شود که تصمیم بگیرند چه کسی **نباید** برآنان فرمان براند، به‌هیچ وجه بنا نبود آنها معین کنند که چه کسی **باید** فرمانروا باشد و هرگز چیزی در این‌باره نمی‌شنویم که مردم حق دارند برخود حکومت کنند یا اشخاصی را از میان خودشان برای این منظور بگمارند. هرجا هم کسانی مانند جنگجویان مزدور دولتشهرهای ایتالیا از بین عامه و از فرودستی به جاه و جلال قلمرو حکومتی می‌رسیدند، این ترقی و کسب قدرت معلول صفاتی بود که موجب امتیاز آنان از بقیهٔ مردم می‌شد و چون این «فضیلت[۹۹]» برحسب‌اصل‌ونسب قابل تعلیل نبود به‌همین دلیل بیشتر مورد تحسین و تمجید قرار می‌گرفت. در میان حقــوق وامتیــازات و آزادیهائی که در گذشته به‌مردم تعلق می‌گرفت حق شرکت در حکومت وجود نداشت. حق حکومت برخود حتی در حق انتخاب نماینده در برابر پرداخت مالیات نیز کاملا مندرج نبود. برای فرمان راندن، شخص می‌بایست فرمانروا چشم بجهان بگشاید، یعنی در عهد باستان، آزاد پا به‌عرصهٔ هستی بگذارد و در عصر فئودالیته در اروپا، عضوی از جامعهٔ اشراف بدنیا بیاید. در اصطلاح سیاسی پیش از دوران جدید الفاظ کافی برای توصیف قیام «رعیت[۱۰۰]» بر ضد فرمانروا وجود

۹۹. به‌ایتالیائی *virtu* . (مترجم)

100. subjects

داشت، اما برای بیان تغییری چنین بنیادین که رعیت خود فرمانروا شود، هیچ واژه‌ای نبود.

## ۴

معلوم نیست چرا باید این امر از بدیهیات بشمار رود که پدیدار انقلاب سابقه‌ای در تاریخ پیش از دوران جدید نداشته باشد. بسیاری براین باورند که اشتیاق به‌چیزهای تازه همراه با اعتقاد به‌مطلوب بودن نفس تازگی، از ویژگیهای بارز دنیائی است که در آن زندگی می‌کنیم. بسیار معمول است که این طرز تلقی در جامعهٔ امروز را همان روح باصطلاح انقلابی بینگارند. ولی اگر روح انقلابی به‌معنای روحی باشد که واقعاً از بطن انقلاب بیرون آید، باید آن را از حسرت مردم امروز برای چیزهای تازه بدقت تفکیک کرد. از نظر روانشناسی، وقتی انسان تجربه کرد که بنیادگذاری چیست و تجربهٔ مذکور بااین اعتقاد توأم شد که داستانی نو در شرف آغاز است، به‌جای «انقلابی» شدن و آمادگی پیدا کردن برای چیزهای تازه و تحولات جدید و اندیشه‌های نو، «محافظه‌کار» می‌شود و می‌خواهد آنچه را انجام گرفته حفظ و تثبیت و تحکیم کند. در تاریخ هم می‌بینیم مردان انقلابهای نخستین، یعنی کسانی که نه‌تنها انقلاب کردند بلکه انقلاب را به‌صحنهٔ سیاست آوردند، به‌هیچ رو به‌چیزهای تازه و «نظام جدید زمانه» اشتیاقی نشان نمی‌داده‌اند. این عدم تمایل به‌تازگی و نوآوری هنوز در لفظ نسبتاً قدیمی revolution[۱۵۱] که بتدریج این معنای جدید را کسب

۱۵۱. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که لفظ revolution که در زبان ما «انقلاب» ترجمه می‌شود در لغت به‌معنای «دور» یا «گردش» و اصلا مصطلحات نجوم است. بد نیست متذکر شویم که دو واژهٔ revolution و «انقلاب» با اینکه از نظر ریشهٔ لغت معادل نیستند ولی وجه تشابهی میانشان موجود است. نخست اینکه هیچ کدام در اصل برای افادهٔ معنای کنونی وضع نشده بود (چنانکه لفظ «انقلاب» هم مثل بسیاری واژه‌های مأخوذ از عربی، در زبان فارسی با نادیده گرفتن مفهوم اصلی برای ادای این مقصود بکار می‌رود). دوم آنکه «انقلاب» هم مانند revolution از واژه‌های اخترشناسی است (اصطلاحاتی چون «انقلاب ←

کرد، طنین‌افکن است. در واقع، نفس‌کاربرد این واژه بوضوح تمام حاکی از فقدان این‌گونه توقع و تمایل در بازیگران صحنهٔ انقلاب است و نشان می‌دهد که آنان نیز مانند معاصران نظاره‌گرشان برای چیزهای بیسابقه آمادگی نداشتند. احساسات و عواطفی که به‌وسیلهٔ بازیگران صحنهٔ انقلاب امریکا و فرانسه تقریباً باهمان محتوا ولی به‌صورتهای مختلف در استقبال از دوران نو بیان می‌شد هنگامی اهمیت پیداکرد که این مردان برخلاف میل خود نقطهٔ بازگشت به‌وضع گذشته را پشت سر گذاشته بودند.

کلمهٔ revolution اصلا از مصطلحات اخترشناسی[۱۰۲] است که به‌واسطهٔ اثر بزرگ کپرنیک[۱۰۳] در علوم طبیعی دارای اهمیت شد[۱۰۴]. این واژه در کاربرد علمی معنای دقیق لاتینی خود را که دال بر حرکت دورانی منظم و قانونمند ستارگان بود حفظ کرد و چون دانسته شده بود که حرکت ستارگان بیرون از نفوذ انسان و بنابراین ایستادگی‌ناپذیر است، تازگی و خشونت از ویژگیهای آن بشمار نمی‌رفت. مدلول کلمه بوضوح حاکی از حرکتی مکرر و دوری است و خود آن دقیقاً ترجمهٔ لاتینی اصطلاح anakuklosis پولوبیوس است که آن هم منشأ نجومی داشت و به‌استعاره در قلمرو سیاست بکار می‌رفت. اطلاق این لفظ به‌امور بشر در زمین تنها بدین معنا بود که همین

— شتوی» و «انقلاب صیفی» و غیره شاهد این معناست). بنابراین در بحثی که کمی پائینتر راجع به‌ریشه و پیشینهٔ تاریخی کلمهٔ revolution خواهد آمد، خوانندگان یقیناً به‌این اشتراك لفظی توجه خواهند کرد. (مترجم)

102. astronomy

103. Nicolaus Copernicus, *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, (1543).

۱۰۴. در سراسر این فصل به‌طور وسیع از نوشته‌های مورخ آلمانی کارل گری‌وانك استفاده شده که متأسفانه هنوز به‌انگلیسی درنیامده است. مقاله‌ای که او پیشتر در این زمینه منتشر کرده بود و کتابی که اخیراً نگاشته است کلیهٔ آثار قبلی را در این باب‌نسخ می‌کند. مشخصات این دو نوشته چنین است:
Karl Griewank «Staatsmwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit», in the *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, 1952-3, Heft I.
Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Jena, 1955.

چند شکل شناخته شدهٔ حکومت، با همان نیروی ایستادگی‌ناپذیری که ستارگان را درمدارهای از پیش‌تعیین شده درآسمان بگردش درمی‌آورد، در میان آدمیان فانی نیز تا ابد دور می‌زند و تکرار می‌شود. دورترین فکر از معنای اصلی واژهٔ revolution اندیشه‌ای بود که بر ذهن بازیگران انقلابی استیلا یافت و باعث این شبهه گشت که ایشان عاملان فرایندی هستند که نظام دیرین را پایان می‌دهد و تولد جهانی نو را سبب خواهد شد.

اگر موضوع انقلابهای جدید هم به‌همان سادگی و روشنی تعریف الفاظ در کتب درسی بود، انتخاب کلمهٔ revolution حتی از آنچه فعلا هست نیز گیج‌کننده‌تر می‌شد. هنگامی که این واژه از آسمانها بزیر آمد و برای توصیف آنچه در روی زمین در میان بشر فانی حادث می گردد در لغت وارد شد، نخست آشکارا استعاره‌ای بنظر می‌رسید که تصور حرکتی ابدی و ایستادگی‌ناپذیر و همیشه مکرر را به فراز و نشیب سرنوشت آدمی تعمیم می‌دهد، سرنوشتی که تا جائی که انسان بیاد دارد همواره به طلوع و افول خورشید و ماه و ستارگان مانند شده است. در سدهٔ هفدهم واژهٔ revolution برای نخستین‌بار به‌صورت یکی از اصطلاحات سیاسی بکار رفت و این مضمون استعاری یا مجازی حتی بیش از گذشته به مدلول اصلی لفظ نزدیك شد یعنی گردش به جای اول و به نقطه‌ای پیش بنیاد[۱۰۵] و به‌طور ضمنی بازگشت به‌نظمی که از پیش تعیین شده است[۱۰۶]. بدین ترتیب، نخستین‌بار این کلمه در ۱۶۶۰ پس از سرنگونی «پارلمان دنباله[۱۰۷]» و بازگشت رژیم

---

105. pre-established

۱۰۶. پیشوند -re که در سر واژهٔ revolution می‌آید در لاتین به‌معنای «باز» و «پس» و «دوباره» است. (مقایسه کنید با «پس‌گرفتن» و «بازگشت» و مانند آن در فارسی). مراد نویسنده از «معنای اصلی»، همین مفهوم تحت‌لفظی «بازگشت» است. (مترجم)

۱۰۷. Rump Parliament . در تاریخ انگلستان، پارلمانی که پس از تصفیهٔ نمایندگان به‌وسیلهٔ شخصی به‌نام سرهنگ پراید (Col. Thomas Pride) بـا ۶۰ نمایندهٔ باقی‌ماندهٔ چارلز اول پادشاه آن کشور را به‌محاکمه کشید و حکم به اعدام او داد (۳۰ ژانویهٔ ۱۶۴۹) و سرانجام به‌دست کرامول منحل شد. (مترجم)

پادشاهی بکار می‌رود نه هنگامی که آنچه ما «انقلاب» می‌خوانیم در انگلستان حادث می‌شود و کرام‌ول[۱۰۸] به‌نخستین دیکتاتوری انقلابی می‌رسد؛ و باز می‌بینیم بار دیگر این واژه درست به‌همین مفهوم در ۱۶۶۸ که استوارتها را بیرون می‌کنند و پادشاهی به ویلیام و مری[۱۰۹] منتقل می‌گردد، مورد استعمال می‌یابد[۱۱۰]. عجب اینجاست که «انقلاب شکوهمند[۱۱۱]» موجب شد که لفظ «انقلاب» به‌طور قطعی وارد زبان سیاست و تاریخ شود ولی هیچ‌کس این رویداد را انقلاب نمی‌دانست و همه آن را «بازگشت» حقانیت و مجد پیشین به‌قدرت سلطنت تلقی می‌کردند.

اینکه کلمهٔ «انقلاب» در اصل به «بازآوری» یا «بازگشت[۱۱۲]» دلالت می‌کرد که به‌عقیدهٔ ما درست عکس مفهوم آن است، صرفاً یکی از شگفتیهای معناشناسی[۱۱۳] نیست. در نظر ما به موجب همهٔ دلایل و شواهد، انقلابهای سده‌های هفدهم و هجدهم روح عصر جدید را نمایان می‌کنند. اما در آن زمان قصد و نیت چنین بود که انقلابهای مذکور بازگشت محسوب شوند. جنگهای داخلی انگلستان از بسیاری گرایشهای بعدی حکایت می‌کنند. در ذهن ما این گرایشها با عناصر تازه‌ای که در انقلابهای قرن هجدهم پدید آمد پیوند یافته‌اند. ظهور «تسویه‌گران[۱۱۴]» و تشکیل حزبی منحصراً مرکب از افراد فرودست که

---

۱۰۸. Oliver Cromwell (۱۶۵۸ـ۱۵۹۹). سردار و دولتمرد انگلیسی که پس از اعدام چارلز اول و تعطیل پارلمان، از ۱۶۵۳ تا هنگام مرگ، دیکتاتور انگلستان بود. (مترجم)

۱۰۹. William and Mary . ویلیام‌سوم و مری‌دوم که پس از «انقلاب‌شکوهمند» از ۱۶۸۹ تا ۱۷۰۲ مشترکاً برانگلستان سلطنت کردند. (مترجم)

۱۱۰. رجوع کنید به‌واژهٔ revolution در فرهنگ بزرگ انگلیسی آکسفورد (O. E. D.).

۱۱۱. Glorious Revolution . در تاریخ‌انگلستان، حوادث سالهای ۹ـ۱۶۸۸ که به برکناری جیمز دوم و سلطنت ویلیام و مری انجامید بدین نام خوانده می‌شود. (مترجم)

112. restoration 113 semantics

۱۱۴. Levellers . در تاریخ انگلستان، نام حزبی که اعضای آن را اغلب‌سربازان جمهوریخواه پارلمان تشکیل می‌دادند و ضمن مخالفت شدید با نظام پادشاهی —

به‌واسطهٔ داشتن تمایلات افراطی با رهبران انقلاب تعارض پیدا کردند، بوضوح در جهتی است که بعداً انقلاب فرانسه در پیش گرفت. به‌همین سان، وقتی کرام‌ول «سند حکومت[115]» را برای تأسیس حکومت سرپرستی[116] بدست داد و با این کار به هر حال خواست تسویه‌گران را عملی کرد که خواهان یك قانون اساسی مکتوب به‌عنوان «بنیاد حکومت حقه» بودند، این امر نویدی محسوب می‌شد از مهمترین‌کامیابی انقلاب امریکا در آینده. با این همه، امر واقع این است که این پیروزی مستعجل در نخستین انقلاب عصر جدید، رسماً «بازگشت» محسوب می‌شد و عبارت «بازگشت آزادی با عنایت خداوند» که بر مهر بزرگ سال ۱۶۵۱ نقش بسته گواه این معناست.

اما از نظر ما مهمتر این است که ببینیم یك قرن بعد چه حادث شد زیرا اینجا سروکار ما با نفس تاریخ انقلاب، یعنی منشأ و گذشته و سیر تحول آن نیست. اگر بخواهیم بیاموزیم که انقلاب چیست ــ به عبارت دیگر، به‌نتایج کلی و ضمنی آن برای انسان به عنوان موجودی سیاسی، به‌معنای سیاسی آن برای جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و بالاخره به نقش آن در تاریخ عصر جدید پی ببریم ــ باید به‌لحظه‌هائی در تاریخ برگردیم که انقلاب به‌طور کامل ظهور کرد، شکل مشخص بخود گرفت و جدا از همهٔ بیرحمیها و محرومیتها و سوءاستفاده‌هائی

---

← خواستار حکومت دموکراتیك و تساوی درجه همهٔ ارتشیان بودند و سرانجام به دست کرام‌ول قلع و قمع شدند. (مترجم)

۱۱۵. Instrument of Government، سندی که در دوره‌ای کوتاه از تاریخ انگلستان به‌منزلهٔ قانون اساسی آن کشور بود و به‌کرام‌ول اجازه داد که از دسامبر ۱۶۵۳ تا مه ۱۶۵۷ به‌عنوان «لرد سرپرست» (lord protector) بر «ممالك مشترك‌المنافع انگلستان و اسکاتلند و ایرلند» حکومت کند. این سند که در ۴۲ ماده به‌وسیلهٔ جمعی از افسران ارتش تنظیم شده بود، حکومت کشور را هر سه سال برای پنج ماه به‌پارلمان و در بقیهٔ مدت به‌سرپرست و شورائی حداکثر مرکب از ۲۱ عضو تفویض می‌کرد. مشکلاتی که در راه تصویب سند به‌وسیلهٔ پارلمان بوجود آمد عاقبت کرام‌ول را به‌الغای آن برانگیخت. (مترجم)

۱۱۶. the Protectorate، عنوان حکومت انگلستان از ۱۶۵۳ که کرام‌ول به‌نام لرد سرپرست فرمانروای آن کشور شد تا ۱۶۵۹ که پسرش پس از مرگ پدر به‌سبب بروز مشکلات از این سمت استعفا داد. (مترجم)

که از آزادی شد و احتمالا آدمیان را به طغیان برانگیخت، ذهن ایشان را مسحور ساخت. به‌سخن دیگر، باید به انقلابهای امریکا و فرانسه بپردازیم و متوجه باشیم که هر دو انقلاب را مردانی به صحنه آوردند که در مراحل بدوی معتقد بودند کاری که می‌کنند فقط بازگردانیدن نظام دیرین است که در اثر خودکامگیهای حکومت مطلقه سلطنتی یا سوءاستفاده‌های حکومت انگلستان در مهاجرنشینها بهم خورده و مورد تجاوز واقع شده است. این مردان با نهایت صمیمیت و خلوص ادعا داشتند که فقط بازگشت به گذشته‌ای را دارند که در آن همه چیز چنانکه می‌بایست، بوده است.

این امر باعث اشتباهات بسیار شده است بویژه در مورد انقلاب امریکا که فرزندان خود را نبلعید. مردانی که این انقلاب را آغاز کردند و به انجام بردند و حتی زنده ماندند تا در نظام جدید به‌قدرت و مقام برسند همان کسانی بودند که «بازگردانی» را شروع کردند. آنچه آنان «بازگشت» و بازیابی آزادیهای قدیم پنداشته بودند به صورت انقلاب درآمد و افکار و نظریاتشان در باب قانون اساسی بریتانیا و حقوق مردم انگلستان و شکلهای گوناگون حکومت در دیگر مهاجرنشینها به‌اعلام استقلال انجامید. اما جنبشی که به‌انقلاب‌کشیده شد بدون تعمد کیفیت انقلابی پیدا کرد. بنجامین فرانکلین[۱۱۷] که از هرکس دربارهٔ سرزمینهای مهاجرنشین بیشتر اطلاعات دست اول داشت با کمال صداقت بعداً نوشت: «من هرگز در هیچ گفتگو از هیچ‌کس، خواه مست و خواه هشیار، کوچکترین ابراز تمایلی برای جدائی [از انگلستان] یا کمترین اشاره‌ای مشعر بر سودمندی این امر به حال امریکا نشنیده بودم[۱۱۸].» نمی‌توان گفت که این مردان «محافظه کار» بودند یا «انقلابی» اگر این اصطلاحات را خارج از متن تاریخی

---

۱۱۷. Benjamin Franklin (۱۷۰۶_۹۰). از انقلابیون و بنیادگذاران دولت مستقل امریکا که باهمکاری چند تن دیگر «اعلامیهٔ استقلال» را تدوین کرد و در سیاست خارجی در دورهٔ انقلاب و بلافاصله بعد از آن نقش مهمی داشت. (مترجم)

118. Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, p. 4.

همچون لفظ عام بکار ببریم و فراموش کنیم که محافظه‌کاری به‌عنوان ایده‌ئولوژی یا مرام سیاسی، ناشی از واکنش نسبت به انقلاب فرانسه بود و تنها در تاریخ سده‌های نوزدهم و بیستم ممکن است معنائی برای آن قائل شد. در مورد انقلاب فرانسه هم همین نکته منتها با ابهام کمتر صادق است چون آنجا هم به‌گفتهٔ توك ویل «بمید نبود انسان باور کند که هدف انقلاب بازگردانیدن رژیم سابق است نه‌سرنگونی آن[119].» حتی هنگامی که در جریان هر دو انقلاب بازیگران متوجه شدند که بازگشت ناممکن است و باید بکاری نو دست زد، وبنابراین کلمهٔ «انقلاب» معنائی جدید کسب کرد، تامس‌پین[120] همچنان وفادار به روح روزگارگذشته، هنوز بجد پیشنهاد می‌کردکه انقلابهای امریکا و فرانسه را «ضد انقلاب» بنامند. پین یکی از «انقلابیترین» افراد زمانه بود و این پیشنهاد شگفت‌انگیز در یك کلمه نشان می‌دهد که تصور گردش به‌جای نخست و بازگشت، تا چه‌حد در قلب و ذهن انقلابیون عزیز بود. پین می‌خواست معنای دیرین واژهٔ revolution را زنده کند و بگوید که مردم اکنون به‌علت رویدادهای زمانه به عقب بازگشته‌اند و دوباره به «دورهٔ قدیم» آزادیها و حقوقی‌رسیده‌اند که استبداد و کشورگشائی از چنگشان بیرون آورده بود. باید توجه داشت که مقصود پین از «دورهٔ قدیم» به‌هیچ روی چنانکه در سدهٔ هفدهم

---

119. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, Paris, 1953, Vol. II, p. 72.

۱۲۰. Thomas Paine (۱۸۰۹ـ۱۷۳۹). نویسندهٔ سیاسی انگلیسی. عمری را در اروپا و امریکا در خدمت انقلاب گذرانید و زندگیش نمونه‌ای از شور انقلابی است. در ۱۷۷۴ به تشویق فرانکلین به‌امریکا رفت و در صف انقلابیون امریکا درآمد. با نوشته‌های پرشور خود بر هیجان مبارزان آن سرزمین افزود. سپس به‌فرانسه رفت و به‌انقلابیون آن کشور پیوست. در کنوانسیون شرکت داشت و در تدوین قانون اساسی فرانسه به‌انقلابیون یاری داد. سرانجام به‌سبب اختلافی که با روبسپیر پیدا کرد به زندان افتاد. پس از بازگشت به‌امریکا به‌علت ابراز برخی عقاید دینی مخالف با معتقدات مذهبیون قشری، مطرود و بیکس در آن سرزمین درگذشت. از مهمترین آثارش «عقل سلیم»، «عصر عقل» و «حقوق بشر» را می‌توان نام برد. ر.ك.: تام‌پین، نوشتهٔ هوارد فاست، ترجمهٔ دکتر حسن کامشاد، خوارزمی. (مترجم)

گفته می‌شد یك وضع طبیعـــی فرضی ماقبل تاریخی نبود بلکه دورهٔ تاریخی مشخصی بود که فقط تعریفی از آن وجود نداشت.

فراموش نکنیم که پین اصطلاح «ضد انقلاب» را در پاسـخ برك[۱۲۱] بکار می‌برد. برك آداب و رسوم و سوابق تاریخی را ضامن حقوق فردی مردم انگلستان می‌دانست و بشدت از این حقوق در مقابل اندیشهٔ نوظهور حقوق بشر دفاع‌می‌کرد. اما نکته اینجاست که‌پین‌هم مانند برك احساس می‌کرد که تازگی و نوآوری مطلق نه تنها اصالت و مشروعیت حقوق بشر را مدلل نمی‌کند بلکه برهانی است بر رد آن. از نظر تاریخی، حق با برك بود و پین به‌راه خطا می‌رفت. هیچ دوره‌ای در تاریخ وجود نداشت که اعلامیهٔ حقوق بشر بتواند به آن عطف کند. در قرنهای پیشین شاید آدمیان در پیشگاه خدا یا خدایان برابر دانسته می‌شدند. اما تصدیق این تساوی منشأ رومی داشت و از دین مسیح مصدر نمی‌گرفت. حتی بردگان رومی هم می‌توانستند اعضای تمام عیار جمعیتهای مذهبی باشند و در حدود قوانین دین وضعشان از لحاظ حقوقی با کسانی که آزاد بودند فرقی نداشت[۱۲۲]. ولی اگر کسی ادعا می‌کرد که همهٔ افراد به صرف انسان‌بودن از حقوق سیاسی سلب نشدنی و انفکاك‌ناپذیر برخوردارند، مردم اعصار پیش از دوران ما نیز مانند برك چنین ادعائی را تناقضی لفظی‌تلقی می‌کردند. جالب توجه اینکه لفظ لاتین homo که معادل واژهٔ «انسان» است، در اصل بر موجودی دلالت می‌کرد که صرفاً بشر است و بس، یعنی فردی فاقد هرگونه حقوق و بنابراین یك برده.

---

۱۲۱. Edmund Burke (۹۷ـ۱۷۲۹). دولتمرد و متفکر سیاسی انگلیسی. پیش از انقلاب امریکا در پارلمان از دولت انگلستان خواستار احترام به‌حقوق مهاجران شد. در یکی از معروفترین مبارزاتش از تعدیات مأموران انگلیسی در هند پرده برداشت. چون مشرب سیاسی محافظه‌کار داشت با انقلاب فرانسه مخالفت می ورزید و آن را نابود کنندهٔ سنت و دین و نظم و خانواده می‌دانست. این نظریات در مهمترین اثر اوبه‌نام «تأملاتی دربارهٔ انقلاب در فرانسه» مندرج است. پین رسالهٔ «حقوق بشر» را در پاسخ این کتاب نوشت. برك را معمولا از پایه‌گذاران فکری حزب محافظه‌کار انگلستان می‌شمارند. (مترجم)

122. Fritz Schulz, *Prinzipien des römischen Rechts*, Berlin, 1954, p. 147.

برای مقصود کنونی ما و بویژه از نظر کوششی که نهایتاً باید برای فهم روح انقلابی بکار ببریم، یعنی وجهی از انقلابهای جدید که دریافت و توصیف آن از هر چیز دشوارتر و در عین حال دارای بیشترین قدرت تأثیر است، باید این نکته را تذکر دهیم که تصور تازگی و نوآوری اگر چه پیش از هر انقلاب موجود بود ولی در آغاز انقلابها اثری از آن دیده نمی‌شد. بنابراین از این جهت نیز مانند جهات دیگر ممکن است شبهه‌ای ایجاد شود که مردان انقلاب از زمان خود عقب بودند بویژه وقتی آنان را با رجال علم و فلسفه در سدهٔ هفدهم می‌سنجیم مانند گالیله که بر «تازگی مطلق» کشفیات خود تأکید می‌کرد یا هابز که مدعی بود فلسفهٔ سیاسی «همزمان با کتاب من آغاز شد۱۲۳» یا دکارت که اصرار می‌ورزید هیچ فیلسوفی پیش از من توفیقی در فلسفه کسب نکرده است. البته تأملات دربارهٔ «قارهٔ نو» به عنوان خاستگاه «انسان نو» فراوان بود. قطعه‌هائی که از آثار کروکور و جان ادامز نقل کردیم و امثال آن در خیلی از نویسندگان کم اهمیتتر، نمونه‌ای است از این‌گونه تأملات. در عین حال نیز احساسی وجود داشت که این انسان جدید و سرزمین تازه، برخلاف ابداعات و ابتکارات دانشمندان و فیلسوفان، حاصل کار آدمیان نیست بلکه عطیه‌ای است از پروردگار. به‌بیان دیگر، آن احساس عمیق و عجیبی که نسبت به‌نوآوری وجود داشت و این‌گونه در شمار ویژگیهای عصر جدید درآمد، نزدیك به دویست سال طول کشید تا از عزلت نسبی اندیشه‌های علمی و فلسفی بدرآید و به قلمرو سیاست برسد. (به‌گفتهٔ روبسپیر: «همه‌چیز در نظام مادی دگرگون شده‌است؛ اکنون همه چیز باید در نظام اخلاقی و سیاسی دگرگون شود.») چون در قلمرو سیاست رویدادها به همه مربوط است نه فقط به‌عده‌ای انگشت‌شمار، هنگامی که آن احساس بدین قلمرو رسید، به افراط گرائید و از واقعیتی برخوردار شد که خاص اقلیم سیاست است. تازه در جریان

۱۲۳. منظور رساله‌ای است به‌نام *De Cive* که هابز درآن به‌بحث دربارهٔ مناسبات اجتماعی و تنظیم وضع جامعه می‌پردازد. (مترجم)

انقلابهای سدهٔ هجدهم مردم آگاه شدند کـه آغاز نو ممکـن است پدیداری سیاسی باشد و از آنچه آدمیان کرده‌اند و آنچه می‌توانند هشیارانه انجام دهند منتج گردد. از آن پس برای امیدبستن به یك نظام جدید، نیاز نبود که به‌قاره‌ای نو و انسانی جدید که از آن قاره برخاسته باشد متوسل شوند. «نظام جدید زمانه» دیگر موهبتی محسوب نمی‌شد که به توسط «نقشه و طرح بزرگ پروردگار» نازل شده باشد. «تازگی» مایملك فخیم و در عین حال هراس‌انگیز عده‌ای قلیل بشمار نمی‌رفت بلکه با رسیدن به‌کوی و برزن، آغاز داستانی تازه قرار گرفت - داستانی که مردان عمل ولو بدون تعمد شروع کـرده بـودند و اخلافشان می‌بایست بیشتر آن را به حیطهٔ عمل درآورند و بپرورانند و افزایش دهند.

## ۵

مفاهیم تازگی و بدایت و خشونت همه اکنون با تصور ما از انقلاب revolution پیوند نزدیك دارند. اما در معنای اصلی این کلمه و نخستین کاربرد مجازی و استعماری آن در زبان سیاست اثری از این‌گونه تداعیات بچشم نمی‌خورد. معذلك، در واژهٔ revolution به‌عنوان یکی از مصطلحات علم نجوم دلالتی تطفلی[۱۲۴] نهفته است که قبلا به اختصار به‌آن اشاره شد و دراستعمال کنونی این لفظ نیز همچنان قدرت خود را حفظ کرده است. مراد از این دلالت، تصور «ایستادگی ناپذیری» است و همچنین این واقعیت که حرکت دورانی ستارگان در مداری انجام می‌گیرد که از پیش تعیین شده و قدرت بشر هرگز برآن نافذ نیست. ما می‌دانیم، یادست‌کم معتقدیم می‌دانیم، که دقیقاً در چه تاریخ کلمهٔ revolution برای نخستین‌بار با حصر تأکید بر «ایستادگی ناپذیری» و بدون هیچ‌گونه دلالت برگردش به‌جای اول بکار رفت. این تأکید از نظر فهمی که باید از انقلاب کسب کنیم از چنان اهمیتی

124. connotation

برخوردار است که تاریخ شروع دلالت سیاسی جدید این اصطلاح نجومی قدیم را لحظهٔ استعمال آن‌بدین مفهوم قرار می‌دهند.

این تاریخ شب چهاردهم ژوئیهٔ ۱۷۸۹ بود هنگامی که لوئی شانزدهم در پاریس خبر سقوط باستیل[۱۲۵] و رهائی چند زندانی و فرار لشکریان سلطنتی را دربرابر هجوم مردم از دوکدولا روشفوکو ـ لیانکور[۱۲۶] شنید. گفتگوی مشهوری که سپس میان پادشاه و شخص حامل پیام روی می‌دهد بسیار کوتاه و بسیار گویاست. این‌طور شنیده‌ایم که شاه فریاد می‌زند «ولی این طغیان است» و لیانکور سخن او را تصحیح می‌کند و می‌گوید «نه اعلیحضرتا، این انقلاب است.» می‌بینیم که در اینجا کلمهٔ انقلاب هنوز، و شاید برای واپسین‌بار، به‌همان مفهوم مجازی قدیم بکار می‌رود و از آسمان به‌زمین می‌آید. ولی این دفعه، و شاید برای نخستین‌بار، تأکید تماماً از مفهوم قانونمندی یك حرکت دورانی به‌کیفیت ایستادگی‌ناپذیر این گردش منتقل می‌شود[۱۲۷]. با اینکه در این جنبش هنوز تصویری از گردش ستارگان دیده می‌شود، اما آنچه اکنون مورد تأکید قرار گرفته این‌است که متوقف ساختن آن دیگر در دایرهٔ قدرت بشر نیست و حرکت فی نفسه به‌صورت قانون در آمده است. با بیان اینکه تسخیر باستیل طغیان تلقی می‌گردد، شاه در عین حال قدرت خویش را اعلام می‌کند و

۱۲۵. Bastille . ضبط فارسی نام زندانی که در ۲۴ ژوئیهٔ ۱۷۸۹ به‌دست مردم خشمگین پاریس ویران شد. (مترجم)

126. Duc de La Rochefoucauld-Liancourt

۱۲۷. کارل گری وانك در مقاله‌ای که قبلا بدان اشاره شد، می‌گوید جملهٔ «این انقلاب است» نخست در مورد هانری چهارم پادشاه فرانسه و گروش او به‌مذهب کاتولیك بکار رفت. گری وانك از زندگینامهٔ هانری چهارم به‌قلم هاردوئن دوپره فیکس شاهد می‌آورد که «وقتی حاکم پواتیه Poitiers دید نمی‌تواند از این انقلاب جلوگیری کند، با پادشاه کنار آمد.» به‌نقل از:

Hardouin de Péréfixe, *Histoire du roy Henri le grand*, Amsterdam, 1661.

همانطور که گری‌وانك خود متذکر می‌شود، در اینجا مفهوم «ایستادگی‌ناپذیری» قویاً با معنای اصلی و نجومی گردش به‌نقطهٔ آغاز درآمیخته است زیرا «هاردوئن کلیه این وقایع را بازگشت فرانسویان به‌سوی «شهریار طبیعی» خود تلقی می کند.» پیداست که مقصود لیانکور به‌هیچ‌وجه چنین چیزی نیست.

نشان می‌دهد که برای سرکوب این توطئــه و سرپیچی، و سایل مختلف در اختیار دارد. لیانکور پاسخ می‌دهد که آنچه حادث شده غیر قابل نقض و برگشت و خارج از حیطهٔ قدرت یك پادشاه است. چه مسبب‌شد که لیانکور فکر کند آنچه دیده ایستادگی‌ناپــذیر و غیرقابل برگشت است؟ و ما در این مکالمهٔ شگفت‌انگیز چه می‌بینیم و می‌شنویم که پی می‌بریم آنچه لیانکور دیده بود ایستادگی‌ناپــذیر و غیرقابل برگشت بود؟

پاسخ در بدو امر ساده بنظر می‌رسد. در پس این الفاظ هنوز می‌توانیم ببینیم و بشنویم که چگونه انبوه خلق براه افتاده‌اند و به خیابانهای پاریس ریخته‌اند، شهری که آن روز نه‌تنها پایتخت‌فرانسه بلکه پایتخت سراسر جهان متمدن بود و جمعیتی که مانند جمعیت همهٔ شهرهای بزرگ بپاخاستنش قیام برای آزادی بشمار می‌رفت. ترکیب این دو به‌صرف نیروی عددی ایستادگی ناپذیر است. این خلــق انبوه که برای نخستین‌بار در روشنائی روز نمایان می‌شد در واقع هــمان جماعت تنگدستان و ستمدیدگان بود که در سراسر قرنهای گذشته در تاریکی و سرافکندگی از دیده پنهان می‌گشت. آنچه از آن هنگام تاکنون برگشت‌ناپذیر بوده است و در آن زمان نیز فوراً بــه‌وسیلهٔ عاملان و شاهدان انقلاب به‌این خاصیت شناخته شد این بود که قلمرو همگانی که تا جائی که بیاد می‌آمد همیشه اختصاص به‌کسانی داشت که آزاد بودند، یعنی آزاد از اضطراب و دغدغهٔ ضروریات زندگی و حاجات تن، باید اکنون به‌این اکثریت عظیم که زیر مهمیز نیازهای روزانه به‌این سوی و آن سوی رانده مــی‌شدنــد و بــدین‌سبب آزاد نبودند، نور و فضا عرضه کند.

تصور یك حرکت ایستادگی‌ناپذیر که بزودی در سدهٔ نوزدهم در قالب مفهوم ضرورت تاریخ[128] ریخته شد، از آغاز تا انجام درسراسر صفحات تاریخ‌انقلاب فرانسه طنین‌انداز است. ناگهان‌خوشه‌ای از تصویرهای تازه به‌گرد آن‌استعارهٔ‌کهنه حلقه می‌زند و واژگانی نو وارد

128. historical necessity

زبان سیاست می‌شود. هنوز هنگامی که به‌انقلاب می‌اندیشیم، تصویرها و تخیلات مولود آن سالها خود بخود در فکرمان پدیدار می‌شوند ــ مانند «سیل انقلابی[۱۲۹]» دمولن[۱۳۰] که امواج خروشان آن بازیگران صحنهٔ انقلاب را به‌پیش می‌راند و با خود می‌برد تا نیروی جریان زیرین آب‌آنان را از بالافرو بکشد و با دشمنانشان، عاملان‌ضدانقلاب، همه یکجا به‌کام نیستی بروند. شتاب جریان زورمند انقلاب به گفتهٔ روبسپیر دائماً از یکسو با «جنایات استبداد» و از دیگر سو با «پیشرفت آزادی» فزونی می‌گیرد. هر یك از این دو ناگزیر سبب برانگیختگی دیگری می‌گردد و بدینسان حرکت و ضد حرکت که قادر نیستند توازن بیابند یا یکدیگر را در ضبط بگیرند و باز ایستانند، به‌شیوه‌ای مرموز با هم جمع می‌شوند و جریانی از «خشونت متزاید» می‌آفرینند و با سرعتی افزاینده هر دو یك جهت در پیش می‌گیرند[۱۳۱]. این همان «سیل شکوهمند گدازهٔ آتشفشان انقلاب است که به هیچ چیز رحم نمی‌کند و هیچ‌کس قادر به‌متوقف ساختن آن نیست» و گئورگ فورستر[۱۳۲] در ۱۷۹۳ شاهد آن بود[۱۳۳]؛ همان منظره‌ای است در برج

129. *torrent révolutionnaire*

۱۳۰. Camille Desmoulins (۹۴ـ۱۷۶۰). انقلابی و حقوقدان و روزنامه‌نگار فرانسوی که در برانگیختن مردم به‌تصرف باستیل سهم عمده داشت. دمولن از سوی روبسپیر به «میانه‌روی» متهم و همراه دانتن به‌دژخیم سپرده شد. (مترجم)

۱۳۱. عین سخنان روبسپیر که در ۱۷ سپتامبر ۱۷۹۳ در کنوانسیون ایراد شد و من دراینجا به‌طور آزاد نقل کردم، چنین است: «جنایات استبداد برشتاب‌پیشرفت آزادی می‌افزود و پیشرفت آزادی جنایات استبداد را افزون می‌کرد... واکنشی دائمی که خشونت متزاید آن فقط در ظرف چند سال کار چندین قرن را انجام داد.» (به‌نقل از مجموعهٔ آثار روبسپیر، ویراستهٔ Laponneraye جلد سوم، صفحهٔ ۴۴۶).

۱۳۲. Georg Forster (۹۴ـ۱۷۵۴). نویسندهٔ آلمانی و از طرفداران انقلاب‌فرانسه که در ۱۷۹۳ برای مذاکره دربارهٔ الحاق کرانهٔ چپ رود راین به‌خاك آن کشور، به‌پاریس سفر کرد. سفرنامه‌های او که نمونه‌ای از عمق بصیرت و دقت در ثبت مشاهدات است از نخستین آثار مبتنی بر روش علمی جدید در این زمینه بشمار می‌رود. (مترجم)

۱۳۳. به‌نقل از همان کتاب از Griewank ، صفحهٔ ۲۴۳.

زحل که ورنیو[۱۳۴] سخنور بزرگ ژیروندن[۱۳۵] در وصف آن گفت «انقلاب است که فرزندان خود را می‌بلعد»؛ همان توفانی است که انقلاب را به‌پیش می‌راند ـ «توفان انقلابی[۱۳۶]» و «مشی انقلابی[۱۳۷]» روبسپیر یا گردباد توفنده‌ای که آن سرآغاز فراموش نشدنی و هرگز از یاد نرفته را درهم پیچید و در خود غرقه کرد، سرآغازی که روبسپیر آن را «عظمت انسان در برابر حقارت بزرگان» نامید[۱۳۸] و همیلتن[۱۳۹] از آن به «اثبات شرف نژاد آدمی» تعبیر کرده[۱۴۰]. گوئی هنگامی که آدمیان خواستند عظمت خویش را اعلام کنند و شرف خود را به‌اثبات برسانند، نیروئی بزرگتر از ایشان به‌مداخله برخاست.

---

۱۳۴. Pierre-Victurnien Vergniaud (۱۷۵۳ ـ ۹۳). خطیب‌زبردست‌فرانسوی، از رهبران گروه ژیروندنها و عضو مجلس کنوانسیون که با سخنان آتشین خود راه را برای اعدام لوئی شانزدهم هموار کرد اما بعد مانند دمولن به‌وسیلهٔ روبسپیر به «میانه‌روی» متهم شد و با ۲۱ نفر دیگر از ژیروندنها به زیر تیغهٔ گیوتین رفت. (مترجم)

۱۳۵. Girondin (از Gironde، نام ولایتی در جنوب باختری فرانسه). گروه اعتدالی و متمایل به‌راست در کنوانسیون که نخستین اعضای آن بیشتر اهل ژیروند بودند. این گروه به‌رهبری کسانی مانند ورنیو و کندرسه و بریسو Brissot نخست به ضد رژیم سلطنت و پس از اعدام لوئی شانزدهم در مخالفت با کشتار و تندرویهای دیگر گروههای انقلابی فعالیت می‌کردند. اما سرانجام با دشمنی ژاکوبنها (Jacobins) و روبسپیر روبرو شدند و بسیاری از رهبرانشان به همین سبب به پای گیوتین رفتند. (مترجم)

136. tempête révolutionnaire 137. Marche de la Révolution

۱۳۸. در نطقی به تاریخ ۵ فوریهٔ ۱۷۹۴ (مجموعه آثار، صفحهٔ ۵۴۳)

۱۳۹. Alexander Hamilton (۱۷۵۸ـ۱۸۰۴). ازبنیادگذاران جمهوری امریکا. در جنگهای استقلال مشارکت فعال داشت و به‌پیروزیهائی نائل‌آمد. طرفدار تمرکز امور دولتی بود. بهترین نمونهٔ حکومت را حکومت سلطنتی می‌دانست و به‌نقش طبقهٔ توانگر در حکومت بسیار اهمیت می‌داد و این یکی از موارد اختلاف شدید او با جفرسن بود. بهترین نوشته‌هایش دربارهٔ اصول حکومت و کشورداری در مجلدی به‌نام The Federalist محفوظ است. در نخستین کابینهٔ واشینگتن وزیر دارائی شد و برای تثبیت وضع مالی کشور اقدامات مهمی بعمل آورد که آثار برخی تا به‌امروز باقی است. از ایمان جفرسن به‌درستی قضاوت و انضباط خودجوش مردم، درافکار همیلتن اثری‌نیست ولی تأثیر او در تحکیم اصول حکومت فدرال در امریکا هنوز آشکار است. (مترجم)

140. *The Federalist*, (1787), ed. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, No. 11.

در دهه‌های پس از انقلاب فرانسه این معنا بر اذهان چیرگی یافت که یك جریان زورمند زیرین نخست مردان را به‌سطح کارهای بزرگ و باشکوه سوق می‌دهد و سپس به قعر خطر و رسوائی فرو می‌کشاند. استعاراتی مانند جریان و جوی و سیل، به‌جای اینکه انقلاب را حاصل کار آدمیان جلوه دهد، فرایندی ایستادگی‌ناپذیر را فرا می‌نماید. این استعارات را بازیگران صحنهٔ انقلاب ساختند که درعالم مجردات از بادهٔ آزادی سرمست بودند اما واقعاً اعتقاد نداشتند که در عمل هم از آزادی و اختیار بهره می‌برند. اگر لحظه‌ای با هشیاری تأمل کنیم، معلوم نیست چگونه اینان امکان داشت باور کنند که براستی خود عامل کارها و کرده‌های خویش بوده‌اند؟ چه چیز غیر از توفان خشمگین رویدادهای انقلابی هم خود آنان و هم راسخترین اعتقاداتشان را در ظرف چند سال دگرگون کرد؟ مگر ایشان جملگی همان سلطنت‌طلبان ۱۷۸۹ نبودند که در ۱۷۹۳ نه‌تنها به اعــدام پادشاهی کــه خیانتش محرز نبود بلکه به‌محکوم ساختــن نفس حکومت پادشاهی که سن ژوست[۱۴۱] آن را «جنایتی ابدی» نامید، سوق داده شدند؟ مگر آنان همگی همان طرفداران پرشور حق مالکیت خصوصی نبودند که در ۱۷۹۴ درقوانین وانتوز[۱۴۲] نه فقط دارائی کلیسا و «مهاجران[۱۴۳]» بلکه املاك همهٔ «اصحاب شبهه[۱۴۴]» را هم مصادره شده اعلام کردند تا این اموال به «بینوایان» داده شود؟ مگر اینان همان فراهم‌کنندگان

۱۴۱. Louis de Saint-Just. (۹۴ ـ ۱۷۶۷). انقلابی فرانسوی، عضو کنوانسیون و از دستیاران اصلی روبسپیر در دورهٔ وحشت که به‌نرمی ناپذیری و پاکی مشهور است و سرانجام با وی اعدام شد. (مترجم)

۱۴۲. Ventose. نام ماه ششم در تقویم جمهوری یا انقلابی فرانسه. قانون مذکور در آن ماه بتصویب رسید. تقویم جمهوری به‌موجب فرمان کنوانسیون بوجود آمد و از ۲۴ نوامبر ۱۷۹۳ تا ۳۱ دسامبر ۱۸۰۵ به‌جای تقویم گرگوری مأخذ عمل بود. (مترجم)

۱۴۳. *emigrés* منظور اشراف و سلطنت‌طلبــانی است که به‌سبب رویدادهــای انقلابی از فرانسه مهاجرت کردند و به کشورهای دیگر اروپا پناه بردند و بــا اینکه در دورهٔ ناپلئون و پس از آن به‌میهن بازگشتند، نتوانستند املاك خود را دوباره بدست آورند. (مترجم)

144. «suspects»

موجبات تدوین اصل عمدهٔ ناظر بر تمرکززدائی[۱۴۵] در قانون اساسی نبودند که بعد وادار شدند آن قانون را بکلی بی‌ارزش اعلام دارند و بدور اندازند و حکومتی انقلابی به‌وسیلهٔ کمیته‌ها تأسیس کنند که از لحاظ تمرکز در رژیم سابق مانند نداشت وهیچ‌کس جرأت نکرده بود چیزی نظیر آن را به‌اجرا درآورد؟ مگر ایشان در جنگی درگیر و حتی در شرف پیروزی نبودندکه هرگز آن را نخواسته بودند و باور نداشتند که بتوانند در آن فاتح شوند؟ در آخرکار چه چیز امکان داشت بر ایشان باقی بماند مگر معرفتی که حتی در آغاز نیز از آن برخوردار بودند - یعنی چنانکه روبسپیر در ۱۷۸۹ در نامه‌ای به برادرش نوشت، معرفت بـه‌اینکه «انقلاب کنونی در ظرف چند روز رویدادهائی بوجود آورده که از وقایع سراسر تاریخ گـذشتهٔ بشر بزرگتر است؟» - آیا نمی‌توانستند به‌همین اکتفا کنند؟

از زمان انقلاب فـرانسه تاکنون معمولا هـرتلاطم و آشوب خشونت‌آمیز، اعم از انقلابی و ضد انقلابی، ادامهٔ جنبشی تلقی شده است که در ۱۷۸۹ آغاز گشت. گوئی دوره‌های آرامش وبازگشت تنها مکث و درنگی بوده تا جریان انقلاب بتواند به‌زیر زمین برود و نیرو بگیرد و دوباره خاك را بشکافد و به‌بالا بیاید چنانکه چندنمونهٔ مهمتر آن در ۱۸۳۰ و ۱۸۳۲ و ۱۸۴۸ و ۱۸۵۱ و ۱۸۷۱ حادث شد. هریك از این انقلابها را موافقان و مخالفان پیامد بلافصل وقـایع ۱۷۸۹ می‌دانستند. اگر مارکس درست گفته باشد که انقلاب فرانسه درلباس رومی به‌صحنه آمـد، این نظـر نیز درست است که یکایك انقلابهای بعدی، ازجمله انقلاب اکتبر، مطابق‌قواعد و وقایعی‌که از۱۴ژوئیه[۱۴۶] به‌نهم ترمیدور[۱۴۷] و ۱۸ برومر[۱۴۸] انجامید، به‌صحنه آورده شد.

145. decentralization

۱۴۶. روز سقوط باستیل در ۱۷۸۹. (مترجم)

۱۴۷. Thermidor . ماه یازدهم تقویم انقلابی فرانسه. در نهم ترمیدور (۲۷ ژوئیهٔ ۱۷۹۴) روبسپیر در نتیجهٔ کودتا سقوط کرد و دورهٔ وحشت پایان گرفت. (مترجم)

۱۴۸. Brumaire . ماه دوم تقویم انقلابی فرانسه. در ۱۸ برومر (۱۵ - ۹ نوامبر ۱۷۹۹) کودتائی صورت گرفت و دورهٔ «کنسولا» به‌رهبری ناپلئون بناپارت آغاز شد. (مترجم)

حوادث این چند روز چنان در خاطر مردم نقش بسته است که حتی امروز همه کس به‌محض اشاره به‌این ایام به‌یاد سقوط باستیل ومرگ روبسپیر و ظهور ناپلئون بناپارت می‌افتد. اصطلاح «انقلاب دائم» یا به‌قول پرودون۱۴۹ «انقلاب جاوید» در نیمهٔ سدهٔ نوزدهم وضع شد نه در روزگار ما و به‌همراه آن تصوری پدید آمد که «انقلاب هرگز متعدد نبوده است؛ فقط یك انقلاب وجود داشته و همان انقلاب است که دائمی است۱۵۰.»

مضمون استعاری کلمهٔ «انقلاب» مستقیماً از تجربهٔ کسانی مایه می‌گیرد که نخست در فرانسه انقلاب را به‌صحنه آوردند و سپس خود در آن نقشها را ایفا کردند. بنابراین، برای کسانی که مانند تماشاگران از بیرون به‌انقلاب می‌نگریستند این مضمون باورکردنی‌تر بود. آشکارترین نکته در این نمایش این بود که هیچ یك از بازیگران نمی‌توانست سیر رویدادها را مهار کند و اگر می‌خواست نابود نشود، می‌بایست جهتی در پیش بگیرد که با هدفها و مقاصد نیروی مجهول انقلاب ارتباط نداشته باشد. این موضوع امروز برای ما امری عادی است و شاید درنیابیم که چگونه ممکن بود چیزی مگر مشتی مطالب پیش‌پا افتاده از آن استنتاج گردد. اما فقط کافی است مسیر انقلاب امریکا را بیاد بیاوریم که درست عکس این قضیه در آن واقع شد؛ کافی است بیاد بیاوریم که دست‌کم هنگامی که مسألهٔ حکومت مطرح بود چگونه احساس تسلط برسرنوشت در سینهٔ بازیگران آن انقلاب موج می‌زد. آنگاه پی‌می‌بریم که منظرهٔ عجز انسان از تسلط براعمال خویش چه تأثیری می‌تواند برجا گذاشته باشد. نسلی که در اروپا در گیرودار رویدادهای سرنوشت‌ساز ۱۷۸۹ تا بازگشت بوربونها زندگی کرده بود دچار سرخوردگی و یأسی شد که بیدرنگ به‌احساس هیبت

---

۱۴۹. Pierre-Joseph Proudhon (۶۵ ـ ۱۸۰۹). متفکر سیاسی و اجتماعی فرانسوی که با اصل مالکیت، نظام حکومتی، تحمیل انضباط بر مردم و بهره‌کشی جامعه از فرد مخالف بود. (مترجم)

150. Theodor Schieder, «Das Problem der Revolution im 19. Jahrhunderts», *Historische Zeitschrift*, Vol. 170, 1950.

و شگفتی[۱۵۱] در برابر قدرت تاریخ مبدل گشت. اگر تا دیروز، در ایام خوش عصر روشنگری[۱۵۲] چنین بنظر می‌رسید که فقط قدرت خودکامهٔ پادشاهان مانع دسترسی انسان به‌آزادی است، اکنون ناگهان نیروئی بمراتب بزرگتر قد علم کرده بود که مردمان را به هر راهی که می خواست می‌کشید؛ نیروی تاریخ و ضرورت تاریخی که نه با طغیان خلاصی از آن میسر بود و نه با گریز.

دامنه‌دارترین پیامد نظری انقلاب فرانسه ظهور مفهوم جدید تاریخ در فلسفهٔ هگل بود. اندیشهٔ براستی انقلابی هگل این بود که گفت آنچه فیلسوفان درگذشته امر مطلق دانسته‌اند در قلمرو امور و احوال بشر متجلی‌و پدیدار می‌گردد، یعنی دقیقاً در حیطه‌ای از تجربه‌های آدمی‌که فلاسفه متفقاً به‌عنوان سرچشمه یا زادگاه معیارهای مطلق رد کرده بودند. انقلاب فرانسه الگوی این تجلی به‌توسط فرایندتاریخ بود. فلسفهٔ آلمان پس از کانت در تفکر اروپا در قرن بیستم، بویژه در کشورهائی مانند روسیه و آلمان وفرانسه‌که در معرض ناآرامیهای انقلابی قرار داشتند، تأثیر عظیم گذاشت. این امر به‌علت آنچه ایده‌آلیسم یا مذهب اصالت تصور نامیده می‌شود نبود بلکه بعکس از این واقعیت منشأ می‌گرفت که حکمت آلمان از دایرهٔ نظریات محض بیرون آمده بود و می‌کوشید فلسفه‌ای بوجود آورد که با تازه‌ترین و واقعیترین تجربه‌های زمان متناظر باشد و در چارچوب مفاهیم این تجربه‌ها را دربر بگیرد. اما اشتمال بر تجربه‌ها نیز باز به‌مفهوم قدیمی و اصلی کلمهٔ نظری بود و فلسفهٔ هگل گرچه در قلمرو امور بشر با عمل سروکار داشت ولی خود از تفکر و مراقبه[۱۵۳] متقوم می گشت. هرچیز اعم از افعال و اقوال و رویدادها که درگذشته چهرهٔ

151. awe and wonder

۱۵۲. Age of Enlightenment . مراد سدهٔ هجدهم است و نهضت فکری و فلسفی آن عصر. کاربرد آزادانهٔ عقل، تشکیك درگفته‌های مراجع و ثقات وتردید نسبت به معتقدات و ارزشهای موروثی و تعبدی، تأکید بر پیشرفت بشر، استفاده از روش تجربی در علوم و بالاخره فردگرائی و آزادی‌طلبی از ویژگیهای این عصر بود. (مترجم)

153. contemplation

سیاسی داشت دربرابر نگاه گذشته‌نگر اندیشه وجه تاریخی بخود می‌گرفت. در نتیجه، دنیای جدیدی که با انقلابهای سدهٔ هجدهم بوجود آمده‌بود برخلاف ادعای توك‌ویل، به‌عوض یك «علم جدید سیاست۱۵۴» صاحب یك فلسفهٔ تاریخ شد و مهمتر اینکه خود فلسفه نیز به‌فلسفهٔ تاریخ مبدل گشت.

از نظر سیاسی، مغالطه‌ای‌که در این فلسفهٔ جدید و نوعاًامروزی نهفته نسبتاً ساده است. مغالطه عبارت است از وصف و فهم کل قلمرو عمل انسان ولی نه برحسب نظر بازیگر و عامل بلکه از دریچهٔ چشم ناظری که شاهد صحنه است. سبب دشواری نسبی کشف این مغالطه حقیقتی است که در آن نهفته است. حقیقت این است که هرداستانی که آدمیان آغاز و اجرا کنند فقط هنگامی معنای راستین خود را آشکار می‌نماید که بپایان رسیده‌باشد. بدین‌ترتیب، براستی ممکن است چنین بنظر آید که تنها ناظر می‌تواند بفهمد که در یك سلسله کارها و رویدادها واقعاً چه حادث شده نه‌کسی که به‌عنوان عامل در قضایا شرکت داشته است. ناظر بهتر از بازیگر می‌توانست تشخیص دهد که درسی که انقلاب فرانسه داده همان ضرورت تاریخ است و «سرنوشت» اکنون به‌صورت ناپلئون بناپارت ظاهر شده است۱۵۵. امانکته اینجاست که همهٔ کسانی که در سدهٔ نوزدهم و تا مدتی دراز در قرن بیستم در مسیر انقلاب فرانسه گام برمی‌داشتند خویشتن را عـاملان تاریخ و ضرورت تاریخی می‌دیدند نه صرفاً جانشینان مردان آن انقلاب. نتیجه روشن و در عین حال خارق اجماعی که پدید آمد این بود که ضرورت

۱۵۴. «برای دنیائی جدید، علم سیاست جدیدی لازم است.» (توك‌ویل، «دموکراسی در امریکا»، مقدمهٔ مؤلف).

۱۵۵. گری وانك در مقاله‌ای که بالاتر اشاره شد، به‌نقش ناظر در پیدایش مفهوم انقلاب توجه می‌کند و می‌نویسد «آگاهی از دگرگونی انقلابی را بیشتـر در تماشاگرانی که بیرون از نهضت ایستاده‌اند مشاهده‌می‌کنیم تا در خود بازیگران.» با اینکه او زیر تأثیر هگل و مارکس به‌این کشف نائل شده است اما مصداق آن را تاریخ‌نگاران فلورانس می‌داند که به‌عقیدهٔ من خطاست چون مورخان مذکور خود دولتمرد وسیاستمدار بودند. ماکیاولی و گیچـاردینی (Guicciardini) را بـه مفهومی که هگل و دیگر مورخان سدهٔ نوزدهم تماشاگر بودند نمی‌توان صرفاً ناظر بشمار آورد.

جای آزادی را به‌عنوان مقولهٔ اصلی اندیشهٔ سیاسی و انقلابی گرفت.

با این همه، اگر انقلاب فرانسه بوقوع نپیوسته بود، فلسفه هرگز برآن نمی‌شد که کوششی برای پرداختن به‌قلمرو امور بشرانجام دهد و حقیقت مطلق را در اقلیمی بیابد که مناسبات و روابط آدمیان برآن حکومت می‌کند و لذا مطابق تعریف، نسبی است. حقیقت گرچه به‌وجه «تاریخی» به‌تصور درمی‌آمد و استنباط این بود که در زمان باز و آشکار می‌گردد و بنابراین ضرورتاً نیازمند نیست که همیشه معتبر باشد، ولی با این حال می‌بایست برای همهٔ افراد، قطع‌نظر از اینکه کجا زندگی می‌کنند و شهروند کدام کشورند، اعتبار داشته باشد. حقیقت لازم نبود با شهروندانی که در میانشان فقط امکان تعددعقاید وجود داشت یا با اتباع کشورها که ادراکشان از حقیقت به‌تاریخ و تجربه‌های ملی خودشان محدود می‌شد تناظر و تناسب داشته باشد. حقیقت می‌بایست با انسان از حیث انسان بودن مرتبط باشد و بدیهی است که این انسان به‌عنوان واقعیتی ملموس و اینجهانی هیچ‌جا وجود خارجی نداشت. پس شرط اینکه تاریخ وسیله‌ای برای کشف حقیقت شود این بود که تاریخ، «تاریخ جهان[۱۵۶]» و حقیقت آشکار شده، «روح جهان[۱۵۷]» باشد.

اما با اینکه مفهوم تاریخ تنها در صورتی می‌توانست حیثیت فلسفی کسب کند که سراسر جهان و سرنوشت همهٔ انسانها را دربر بگیرد، تصور تاریخ جهان خود بوضوح منشأ سیاسی داشت و مؤخر برانقلاب فرانسه و امریکا پدید آمده بود که اصحاب آن افتخار می کردند عصری جدید را برای نوع بشر آغازکرده‌اند و رویدادی بوجود آورده‌اند که با همهٔ آدمیان از حیث انسان بودن و صرف‌نظر از محل زندگی و شرایط و احوال و ملیت، سروکار دارد. تصور تاریخ جهان زائیدهٔ پرداختن به‌سیاست جهانی است. با تولد کشورهای تک‌ملیتی که به‌رغم عمر کوتاه، تنها ثمرهٔ بالنسبه پایدار انقلاب اروپا محسوب می‌شدند، شور و شوق برای «حقوق بشر» در امریکا و فرانسه زود

156. world history 157. world spirit

بسردی گـرائید. اما امر واقع این است کـه از آن هنگام تاکنون، سیاست جهانی همواره به‌صورتهای گوناگون ملازم سیاست به‌مفهوم اعم بوده است.

ولی در تعلیمات هگل وجه دیگری نیز هست که آن هم آشکارا از تجربه‌های حاصله در انقلاب فرانسه مصدر می‌گیرد و در این متن حتی بیشتر اهمیت دارد زیـرا در انقــلابگران سده‌های نوزدهم و بیستم تأثیری مستقیمتر گذاشت. این انقلابگران با اینکه همگی از مارکس که هنوز هم بزرگترین شاگرد هگل بشمار می‌رفت درسی نیاموخته بودند و هرگز زحمت خواندن هگل را برخود هموار نمی‌کردند، ولی انقلاب را از نظرگاه مقولات هگلی می‌نگریستند. به‌موجب نظر هگل و همهٔ پیروان او، حـرکت تاریخی دارای این خصلت است کـه هم دیالکتیکی یا جدلی است و هم در عین حال به‌وسیلهٔ ضرورت انگیخته می‌شود. از بطن انقلاب و ضدانقلاب، یعنی از ۱۴ ژوئیه تا ۱۸ برومر و بازگشت سلطنت، جنبش و ضد جنبش دیالکتیکی تاریخ زائیده شد که مردمان را با کشش ایستادگی‌ناپذیر خود مانند یك جریان زورمند زیرین به‌پیش می‌راند و ایشان می‌بایست در همان لحظه که درصدد استقرار آزادی در جهان برمی‌آمدند، به‌آن تسلیم گردند. این معنای دیالکتیك مشهوری است که آزادی و ضرورت سرانجام در آن با هـم منطبق می‌شونـد و احتمالا وحشتناکترین و از نظر انسان تحمل‌ناپذیرترین خرق اجماع[۱۵۸] در سراسر اندیشهٔ جدید است. ولی امکان دارد هگل که یك‌بار در ۱۷۸۹ لحظهٔ آشتی آسمان و زمین را دیده بود، هنوز برحسب مضمون استعاری واژهٔ «انقلاب» فکرمی‌کرد. تا آن هنگام خصیصهٔ بارز تاریخ و وقایع عالم به‌قول کانت کیفیتی «اتفاقی و غم‌انگیز» و به‌گفتهٔ گوته «آمیزه‌ای حزین از خشونت و بیهودگی» بنظر آمده بود. اما در جریان انقلاب فرانسه، گوئی حـرکت قانونمند و ایستادگی‌ناپذیر اجرام فلکی، به‌روی زمین در قلمرو بشر فرود آمد و به‌آن «ضرورت» و نظم بخشید. خرق اجماعی که به‌موجب آن آزادی از

158. paradox

ضرورت پدید می‌آید، به‌عقیدهٔ هگل از آشتی زمین و آسمان خارق اجماعتر نیست. نظریهٔ هگل خالی از هرگونه طنز و دیالکتیك آزادی و ضرورت او عاری از هر نوع لطیفه‌گوئی است و در آن زمان حتی نزد کسانی که زیر تأثیر واقعیت سیاست بودند نیز سخت مقبول افتاده بود. از آن هنگام نیز نه به‌خاطر شواهد نظری بلکه بیشتر بـه‌علت تجربه‌ای که بارها در طـی قرنها جنگ و انقلاب تکـرار شده است مقبولیت آن بی‌هیچ کم‌وکاست همچنان باقی‌است. تاریخ را به‌صورت فرایند۱۵۹ دیـدن، از خصایص مفهوم جدید تـاریخ است. یکی از سرچشمه‌های این نگرش، لحاظ کردن طبیعت به‌عنوان یـك فرایند است. البته تا وقتی که مردم فرایند تاریخ را قرینهٔ علوم طبیعی حرکتی دوری می‌انگاشتند که هرگز از تکرار باز نمی‌ایستاد (وحتی ویکو۱۶۰ هم هنوزحرکت تاریخ‌را همین‌طور درنظر می‌آورد)، اجتناب‌ناپذیر بود که در مورد حـرکت تاریخ هم مانند حـرکت در نجوم، ضرورت از امور ذاتی بشمار رود، چون هرحرکت دوری مطابق تعریف حرکتی ضروری است. اما اینکه حتی در عصر جدید پس از فـرو شکستن دور تکرارهای ابدی نیز ضرورت همچنان صفت ذاتی تاریخ معرفی شود و دوباره در حرکتی به‌آن بربخوریم که ماهیتاً مستقیم‌الخط است و بنابراین به‌جای اول و به‌آنچه از پیش معلوم بوده برنمی‌گردد بلکه در آینده‌ای نامعلوم امتداد پیدا می‌کند، این واقعیت را دیگـر نمی‌توان معلول تأملات نظری دانست بلکه باید گفت از تجربـه‌های سیاسی و جریان رویدادها در عالم واقعیت سرچشمه می‌گیرد.

انقلابی که جهان را به‌آتش کشید انقلاب فرانسه بود نه‌انقلاب امریکا. در نتیجه، معانی تطفلی و تلویحی لفظ انقلاب همه‌جا، از

---

159. process

۱۶۰. Giovanni Battista Vico (۱۸۴۴ ـ ۱۶۶۸). فیلسوف ایتالیائی که کتاب او به‌نام «اصول یك علم جدید» در فلسفهٔ تاریخ از آثار گرانبهاست و درآن سعی شده براساس نظریهٔ تکرار ابدی و ادواری سه نوع حکومت دینی، اشرافی و مردمی، قانونی علمی برای تبیین دگرگونیها و تحولات تاریخ بشر بدست داده شود. (مترجم)

جمله در ایالات متحد، از جریان انقلاب فرانسه مصدر گرفت نه از سیر رویدادها در امریکا و کارهای پدران بنیادگذار آن کشور. ایجاد مهاجرنشینها در امریکای شمالی و تأسیس حکومت جمهوری ایالات متحد امریکا شاید بزرگترین و به‌تحقیق جسورانه‌ترین کاری است که اروپائیان بدان دست زده‌اند. با این حال، جمع مدتی که ایالات متحد در انزوائی شکوهمند و گاهی هم نه چندان شکوهمند، دور از قاره مادر براستی به‌خویش مشغول بوده است از یکصد سال تجاوز نمی‌کند. از پایان قرن گذشته، ایالات متحد هدف تهاجم سه‌گانهٔ شهرگرائی، صنعتی شدن و شاید از همه مهمتر، مهاجرت جمعی بوده است. از همین زمان نیز نظریات و مفاهیم اروپائی، از جمله واژهٔ انقلاب و تداعیات آن، بار دیگر از دنیای قدیم رهسپار دنیای جدید شدند. اما بدبختانه تجربه‌هائی را که اساس این مفاهیم و نظریه‌ها بود همیشه به‌همراه نیاوردند. عجیب است که اندیشمندان امریکائی قرن بیستم حتی بیش از صاحبنظران اروپائی میل دارند انقلاب کشورشان را در پرتو انقلاب فرانسه تعبیر و تفسیرکنند و زبان به‌خرده‌گیری بگشایند که چرا انقلاب امریکا از درسهای انقلاب فرانسه پیروی نکرده است. حقیقت غم‌انگیز این است که انقلاب فرانسه به‌فاجعه انجامید اما تاریخ جهان را بوجود آورد حال آنکه انقلاب امریکا پیروز و کامیاب شد ولی اهمیت آن هرگز از اهمیت یك رویداد محلی تجاوز نکرده است.

هرگاه در قرن حاضر انقلابی روی صحنهٔ سیاست ظاهر گشته است، همه آن را در چارچوب تصویرهائی دیده‌اند که از انقلاب فرانسه گرفته شده است، با مفاهیمی سنجیده‌اند که نظاره‌گران انقلاب وضع کرده‌اند و به یاری تصور ضرورت تاریخ خواسته‌اند به فهم آن کامیاب شوند. چیزی که وجود نداشته و جای خالی آن احساس می‌شده نگرانی دربارهٔ نوع حکومت است که نه فقط از ویژگیهای انقلاب امریکا بود بلکه در مراحل ابتدائی انقلاب فرانسه هم بسیار اهمیت داشت. این حکم درمورد کسانی که انقلابها به دستشان برپا شد و

آنانکه تماشاگر بودند و فقط می‌کوشیدند وضعشان را درقبال انقلابها روشن کنند، به تساوی صادق است. مردان انقلاب فرانسه مرعوب منظرهٔ انبوه خلق شدند و هماوا با روبسپیر فریاد برداشتند که «جمهوری؟ پادشاهی؟ من چیزی جز مسألهٔ اجتماعی نمی‌شناسم» و بدینسان نه‌تنها نهادها و قانون اساسی را که به‌قول سن ژوست «روح جمهوری» است بلکه خود انقلاب را نیز برباد دادند۱۶۱. از آن پس، جای معماران گردن‌فرازی را که قصدشان ساختن‌سرائی نو برپایهٔ حکمت قرون گذشته بود کسانی گرفتند که با تندباد انقلاب به‌آینده‌ای مبهم و نامطمئن رانده شده بودند. با رفتن معماران، اعتماد نیز رخت بربست؛ اعتماد دلگرم‌کننده به‌اینکه براساس اندیشه می‌توان نظامی نو در جهان پدید آورد که قدمت، ضامن حقیقت مفاهیم سازندهٔ آن باشد. آنچه می‌بایست تازه باشد اندیشه نبود، کردار و کاربرد اندیشه بود. به گفتهٔ جرج واشینگتن، زمان «فرخنده» و «سعد» است زیرا که «گنجینهٔ دانشی که با رنج فیلسوفان و خردمندان و قانونگذاران در طی سالهای دراز فراهم آمده اکنون در برابر ما گشوده است.» به یاری این فرزانگان و با دیدن اینکه سیاست انگلستان و اوضاع و احوال راه دیگری الا تأسیس سازمان سیاسی سراسر جدیدی برای جامعه باقی نگذاشته است، مردان انقلاب امریکا احساس کردند می توانند دست بکار شوند. چون اکنون فرصتی برای عمل پیدا شده بود، دیگر امکان نداشت تاریخ و اوضاع و احوال را سرزنش کرد. اگر شهروندان ایالات متحد «به آزادی و خوشبختی کامل دست نیابند، تقصیر یکسره متوجه خودشان خواهد بود۱۶۲.» چنین چیزی هرگز به ذهن این مردان خطور نمی‌کردکه، تنها پس از چند دهه، تیزبینترین و ژرف‌اندیشترین ناظر کارهای ایشان به این نتیجه برسد که «به

۱۶۱. برای آگاهی از موضع سن‌ژوست و روبسپیر نسبت به‌این مسائل رجوع کنید به:
Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, Paris, 1954.

162. Edward S. Corwin, 'The «Higher Law» Background of American Constitutional Law', in *Harvard Law Review*, Vol. 42, 1928.

اعصار گذشته تا کهنترین روزگار باستان برمی‌گردم اما چیزی نظیر آنچه اینجا در برابردیدگانم‌می‌گذرد نمی‌یابم. نورگذشته دیگر برآینده پرتو افکن نیست و بدین سبب ذهن آدمی در تاریکی سرگردان شده است۱۶۳.»

جادوی ضرورت تاریخ که از آغاز سدهٔ نوزدهم بر اذهان چیره شده بود با انقلاب اکتبر نیرومندتر شد. معنای عمیق‌این انقلاب برای قرن ما از آن سرچشمه می‌گیرد که این رویداد نخست بالاترین امیدهای بشر را متبلور کرد و سپس ژرفای یأس او را متحقق ساخت. این‌همان معناست که انقلاب فرانسه برای معاصران خود داشت با این تفاوت که این دفعه عبرتی که گرفتیم از تجربه‌های خلاف انتظار نبود. اقتباس عمدی و آگاهانهٔ شیوهٔ عمل از تجربه‌های روزگار و رویدادی گذشته چنین درسی به ما آموخت. تیغ دو دمی که با لبهٔ ایده‌ئولوژی از درون وسواس می‌آفرینند و با لبهٔ‌ارعاب و وحشت از برون چاره را از مردم سلب می‌کند بیگمان تنها وسیلهٔ تبیین این واقعیت است که چرا در هر کشوری که زیر نفوذ انقلاب بلشویك قرار گرفته است انقلابگران با آن افتادگی و فروتنی به‌نابودی محتوم خویش گردن نهاده‌اند. درسی که از انقلاب فرانسه گرفته شد امروز به‌صورت جزء انفکاك‌ناپذیر وسواس ناشی از تفکر ایده‌ئولوژیك در آمده است. درد همیشه این بوده است که آنانکه در مکتب انقلاب تلمذ کرده‌اند مسیری را که انقلاب‌باید در پیش بگیرد پیشاپیش می‌دانسته‌اند و به جای تقلید از مردان‌انقلاب، مقلد جریان رویدادها بوده‌اند. اگر اینان به‌مردان انقلابی تشبه جسته بودند، تا واپسین دم از بیگناهی خویش دفاع می‌کردند۱۶۴. لیکن نمی‌توانستند چنین کنند زیرا آموخته بودند که‌انقلاب حتماً بایدفرزندان خود را ببلعد و هر انقلاب ناگزیر است در سلسله‌ای از انقلابهای پیاپی

۱۶۳. همان نوشته از توك ویل، جلد دوم، کتاب چهارم، فصل ۸.

۱۶۴. رفتاری که در ۱۸۴۸ از انقلابیون صادر شد نقطهٔ مقابل این بود. میشله می‌نویسد «مردم خویشتن را با این دو روح مصیبت‌زده همانند می‌دیدند: یکی میرابو بود و ورینو و دانتن و دیگری روبسپیر.» به‌نقل از:
Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, 1848, Vol. I, p. 5.

مسیر خود را تعقیب کند و در پی دشمنان آشکار، دشمنان پنهان زیر نقاب «اصحاب شبهه» خواهند آمد و انقلاب بـه دو جناح افـراطی «بخشایندگـان» و «خشمگینان» منشعب خـواهد شد کـه در واقع و «به‌طور عینی» برای سست‌کردن بنیاد حکومت انقلابی دست به دست هم خواهند داد و سرانجام انقلاب را فردی در میانه «نجات» خواهد داد که نه تنها میانه‌رو نیست بلکه چپ‌و راست را متساویاً نابود خواهد کرد همانگونه که دانتن[۱۶۵] و ابر[۱۶۶] به دست روبسپیر نابود شدند. آنچه مردان انقلاب روسیه از انقلاب فرانسه آموختند تاریخ بود نـه شیوهٔ عمل و جزاین تقریباً هیچ سرمایهٔ دیگری نداشتند. مهارتی کـه کسب کرده بودند در این بود که هرنقشی را که بازی تاریخ بـه‌آنان محول کرد اجرا کنند و اگر هیچ نقش دیگری بجز نقش شخصیت «بدذات» نمایشنامه وجود نداشت، برای اینکه از صحنه بیرون نمانند همان را با رغبت بپذیرند.

نمایش بظاهر عالی و پرطمطراق ولی خنده‌آوری است منظرهٔ این مردان که با شهامت همهٔ قدرتهای فائق را بمبارزه طلبیده‌اند، دربرابر کلیهٔمراجع‌گیتی بپا خاسته‌اند و در دلاوری جای کوچکترین شبهه باقی نگذاشته‌اند اما اغلب به‌فاصلهٔ یك روز با فروتنی و بدون حتی یك فریاد اعتراض به‌این عدوان و بیحرمتی، دعوت ضرورت تاریخ را هر قدر هم ابلهانه و ناساز، گردن نهاده‌اند. ایشان فریب خوردند نه بـه علت‌آنکه سخنان دانتن و ورینو و روبسپیر و سن‌ژوست هنوز درگوششان طنین‌افکن بود؛ تاریخ فریبشان داد و آنها ملعبهٔ تاریخ شدند.

---

۱۶۵. Georges Jacques Danton (۹۴ ـ ۱۷۵۹). انقـلابگر فـرانسوی، عضو مجلس مقنن و کنوانسیون و وزیر عدلیهٔ دولت جمهوری. دانتن با اینکه به‌هنگام عضویت در کمیتهٔ امنیت عمومی و ریاست دادگاه انقلاب در برانداختن «ابر» و ژیروندنها با روبسپیر همکاری کرد، ولی خود نیز عاقبت پس از محاکمه‌ای‌ساختگی محکوم واعدام شد. (مترجم)

۱۶۶. Jacques René Hébert (۹۴ ـ ۱۷۵۷). روزنامه‌نگار و انقلابگر تندرو فرانسوی، رهبر افراطی‌ترین جناح کمون پاریس که حتی روبسپیر را به میانه‌روی متهم می‌کرد و سرانجام به‌اتهام توطئه برای قتل او محاکمه و اعدام شد. پیروان او (ابرتیستها) به «خشمگینان» (Enragés) معروفند. (مترجم)

# ۲

# مسألهٔ اجتماعی

تیره‌بختان قوت زمینند. ــ سن ژوست

## ۱

انقلابیون حرفه‌ای اوایل قرن بیستم ممکن بود ملعبهٔ تاریخ شده باشند، اما یقیناً ابله نبودند. به عنوان یکی از مقولات فکر انقلابی، تصور ضرورت تاریخ به پسند نزدیکتر بود تا منظرهٔ انقلاب فرانسه و حتی یادآوری جریان رویدادهای آن و تبلور بعدی حادثات در قالب مفاهیم. در پس ظواهر، حقیقتی وجود داشت و این حقیقت گرچه شاید برای نخستین‌بار به‌نور تاریخ منور می‌شد، حقیقتی زیستی[1] بود نه تاریخی. نیرومندترین ضرورتی که با درون‌نگری و مراقبت نفس از آن آگاه می‌شویم ضرورت فرایند حیات است که تن ما را می‌آکند و در حال دگرگونی دائم نگاه می‌دارد. حرکاتی که این دگرگونی را بوجود می‌آورد خود بخود، مستقل از فعالیتهای ما و بطرزی‌ایستادگی ناپذیر صورت می‌پذیرد و مقهور فشار اضطرار است. هرچه کمتر به‌کار مشغول باشیم و فعالیتمان اندکتر باشد، این فرایند زیستی با نیروی بیشتر عرض اندام می‌نماید و ضرورت ذاتی خود را شدیدتر تحمیل می‌کند و ما را در برابر کیفیت سرنوشت‌ساز خودکار و غیر ارادی یك رخداد محض که ریشهٔ تاریخ بشر است شگفتزده‌تر می سازد. ضرورت زیستی که هرگز از تکرار باز نمی‌ایستد و زندگی

---

1. biological reality

آدمی سراسر تابع آن است بتدریج همتای ضرورت تاریخی قرار گرفت که آن هم خود چنانکه گفتیم در اصل به‌قرینهٔ گردش قانونمنـد و ضروری اجرام فلکی تصویر گشته بود. این کار هنگامی انجام یافت که تنگدستان به سائقه نیازهای جسمی به‌صحنهٔ انقلاب فرانسه یورش بردند. از آن زمان، آن استعارهٔ نجومی که آنقدر بـرای نشان دادن دگرگونی همیشگی و نمایاندن فرازونشیب سرنوشت انسان مناسب دیده شده بود، معانی جنبی گذشته را از دست داد و تشبیهات‌زیستی جانشین آن شد. تعبیر تاریخ بر حسب نظریه‌های ارگانیك و اجتماعی براین‌گونه تشبیهات مبتنی است. در چنین نظریه‌ها، جماعت، یعنی ملت یا قوم یا جامعه، به پیکری فوق طبیعی تشبیه می‌شود که نیروی محرك آن یك «ارادهٔ کلی[2]» فوق انسانی و ایستادگی‌ناپذیر است.

حقیقت متناظر با این تصویر جدید همان چیزی‌است‌که از سدهٔ هجدهم «مسألهٔ اجتماعی» خوانده شده است واکنون شایـد بهتر و ساده‌تر باشد که وجود فقر نامیده شود. فقر چیزی است بیش از محرومیت. فقر یعنی حالت احتیاج دائم و بدبختی حاد. در فقر نیروئی است که خصال انسانی را در آدمی بزداید و همین سرچشمهٔ زشتی آن است. فقر پستی و خواری می‌آورد چون تن آدمی را حاکم بر او قرار می‌دهد و همانگونه که هرکس می‌تواند به تجربهٔ شخصی و بدون نیاز به‌هیچ نوع تفکر و تأمل دریابد، انسان را به زیر مهمیز بی‌امـــان ضرورت می‌کشاند. به حکم همین ضرورت بود که انبوه خلق به‌یاری انقلاب فرانسه شتافتند، به‌آن الهام بخشیدند، آن‌را به‌پیش راندند و سرانجام به نابودی کشاندند. انبوه خلق به‌علت فقر چنین کردند و به‌محض آنکه به صحنهٔ سیاست‌آمدند، ضرورت هم با آنان نمودار گشت. در نتیجه، قدرت رژیم سابق به‌عجز مبدل شد و حکومت مردم، مـــرده بدنیا آمد و آزادی در مقابل ضرورت، یعنی اضطرار نهفته درفرایند زیست، سر تسلیم فرود آورد. روبسپیر اعلام کرد که «هرچه برای حفظ حیات ضروری است باید میان همه مشترك باشد و فقط مازاد

2. «general will»

آن ممکن است دارائی خصوصی شناخته شود.» وی با این کلام از یکسو نظریات سیاسی پیش از عصر جدید را معکوس کرد که اصحاب آن معتقد بودند آنچه از وقت و کالا به‌صورت مازاد در دست هر شهروند می‌ماند باید به‌دیگران داده شود و با آنان تقسیم گردد و از سوی دیگر، به گفتهٔ خودش، حکومت انقلابی را سرانجام به تبعیت از «مقدسترین قوانین یعنی خیر و آسایش مردم و انکارناپذیرترین براهین یعنی ضرورت[۳]» وادار ساخت. به بیان دیگر، او «خودکامگی آزادی» یعنی دیکتاتوری به خاطر استقرار آزادی را که خود مبدع آن بود در برابر «حقوق سان‌کولوتها[۴]»، یعنی «لباس و غذا و تولید مثل[۵]» رها کرد. ضرورت یا نیازهای فوری و اضطراری مردم بود که دورهٔ وحشت را بوجود آورد و انقلاب را به‌کام نیستی فرستاد. روبسپیر خوب می‌دانست ماجرا از چه قرار است گرچه در آخرین نطق خود موضوع را به‌صورت پیشگوئی درآورد و گفت: «ما نابود خواهیم شد زیرا در تاریخ بشر لحظهٔ ایجاد آزادی را از دست داده‌ایم.» آنچه فکر او و همکارانش را به جای دیگر معطوف کرد تا آن «لحظهٔ تاریخی» از دست برود، دسیسهٔ شاهان و جباران نبود، دسیسهٔ بمراتب نیرومندتر ضرورت و فقر بود. در این اثنا، جهت انقلاب نیز تغییر کرده بود و اکنون به‌جای آزادی، تنعم و خوشبختی مردم هدف آن قرار گرفته بود[۶].

---

۳. مجموعه آثار، جلد سوم، صفحهٔ ۵۱۴.

۴. Sans-Culottes. مرکب از دو واژهٔ sans (= بدون) + culotte (= شلوار کوتاه مردانه تا زیر زانو). نامی که در دورهٔ کنوانسیون، اشراف به‌انقلابیون داده بودند چون این افراد از پوشیدن این‌گونه شلوار که نزد اعیان و طبقات بالاتر مرسوم بود خودداری می‌کردند و برای اینکه از آنان ممتاز باشند شلوار بلند می‌پوشیدند. توسعاً، منظور تندروان جمهوریخواه در زمان انقلاب فرانسه است. چون در متنهای تاریخی غالباً این اصطلاح با توجه به‌تداعیات خاص آن به‌همین صورت بکار می‌رود، ما نیز از این روش پیروی کردیم. (مترجم)

۵. پیشنهاد اعلام حقوق «سان‌کولوتها» به‌وسیلهٔ یکی از دوستان روبسپیر به‌نام بواسه (Boisset) داده شده بود. رجوع کنید به:
J.M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, 1939, p. 365.

۶. در بیانیهٔ نوامبر ۱۷۹۳ سان‌کولوتیسم اعلام شده است: ←

نقطهٔ واگرد انقلاب فرانسه و همهٔ انقلابهای بعدی هنگامی فرا رسید که حقوق بشر به حقوق «سان کولوتها» مبدل شد. این امر عمدهٔ ناشی از آن بوده است که کارل مارکس یعنی بزرگترین نظریه‌پردازی که انقلابها تاکنون بخود دیده‌اند، به‌تاریخ بسیار بیش از سیاست علاقه داشت و از این‌رو نیت اصلی مردان انقلاب را که بنیادگذاری آزاده بود تقریباً یکسره به‌غفلت سپرد و توجه خویش را منحصراً بر جریان بظاهر عینی رویدادهای انقلابی متمرکز کرد. به سخن دیگر، بیش از نیم سده طول کشید تا برای تبدیل حقوق بشر به حقوق «سان کولوتها»، یعنی کنار رفتن آزادی در برابر حکم ضرورت، یك نظریه‌پرداز پیدا شد. وقتی این امر در نوشته‌های کارل مارکس تحقق یافت، انقلاب در عصر جدید به نقطه‌ای رسید که دیگر بازگشت از آن امکانپذیر نبود. چون در نتیجه انقلاب امریکا هیچ اندیشه‌ای بوجود نیامد که از لحاظ کیفیت، حتی در حد پائینتر، قابل مقایسه بااین معنا باشد، انقلابها به‌طور قطعی عموماً زیر نفوذانقلاب فرانسه و بالاخص تحت تأثیر مسألهٔ اجتماعی قرار گرفتند. (این حکم حتی در مورد توك‌ویل هم صادق است که به‌هیچ‌چیز بیش از این توجه نداشت که پیامدهای آن انقلاب دراز و پرهیزناپذیر را که رویدادهای ۱۷۸۹ تنها مرحلهٔ نخست آن بود، در امریکا بررسی کند. خود انقلاب امریکا و نظریات بنیادگذاران آن کشور هرگز علاقه‌ای در او برنینگیخت). گفته‌های مارکس و مفاهیمی که او آورد تأثیری عظیم و غیر قابل انکار در سیر انقلابها گذاشت. با توجه به سنت‌پرستی و مکتب‌گرائی مضحك و نامعقول مارکسیستهای قرن بیستم، ممکن است این تأثیر را ناشی از عناصر ایده‌ئولوژیك در نوشته‌های مارکس دانست، ولی شاید درستتر باشد از سوی مخالف برهان

---

→ *Le but de la Révolution est le bonheur du peuple.*

[هدف انقلاب خوشبختی مردم است]. رجوع کنید به:

*Die Sanskulotten von Paris (No. 52). Dokuments zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, ed. Walter Markov and Albert Soboul, Berlin (East), 1957.

بیاوریم و منشأ تأثیر زبان‌آور مارکسیسم را کشفیات متعدد و اصیل و بدیع مارکس معرفی کنیم. به‌هر تقدیــر، مسلم این است که مارکس در جوانی بر این باور استوار شد که علت شکست انقلاب فرانسه در استقرار آزادی، نامرادی آن در حل مسألهٔ اجتماعی بود. از این مقدمه سپس نتیجــه گرفت که آزادی و فقر منافی یکدیگرند. نیرومندترین و بدیعترین کوششی که وی در یاری به امر انقلاب بظهور رسانده این بود که قیامی را که نه برای نان و ثروت بلکه به‌خاطر آزادی صورت بگیرد به‌جلوهٔ سیاسی نیازهای آمر محصول فقر توده‌ها تعبیر کرد. مارکس از انقلاب فرانسه یاد گرفت که فقر می‌تواند یك نیروی سیاسی طراز اول باشد. همهٔ عناصر ایده‌ئولوژیك در تعلیــمات او، مانند اعتقاد به سوسیالیسم «علمی» و ضرورت تاریخی و روبنا[7] و «اصالت ماده[8]» و جز اینها، در قیاس با این معنا کیفیت ثانــوی و اشتقاقی دارند. مارکس در کلیهٔ این اعتقادات با عصر جدید شریك بود. امروز نه‌تنها در اقسام مختلف سوسیالیسم و کمونیسم بلکه در علوم اجتماعی نیز جائی نیست که به معتقدات مذکور برنخوریم.

تبدیل مسألهٔ اجتماعی به نیروی سیاسی، در مفهوم «استثمار» یا «بهره‌کشی[9]» مندرج است، یعنی در این تصور کــه فقر نتیجهٔ استثمار به توسط طبقهٔ حاکم است که وسایل خشونتگری را در دست دارد. ارزش این فرضیه[10] برای علوم تاریخی بسیار اندك است چون برگه‌ای[11] که اخذ می‌کند از یك اقتصاد برده‌داری است که در آن «طبقهٔ» اربابان بر «زیر لایه‌ای[12]» از زحمتکشان حاکمند. مصداق فرضیه تنها مراحل ابتدائی سرمایه‌داری است که در آن فقر بیسابقه نتیجهٔ تصرفات عدوانی و سلب مالکیت از دیگران بود. آنچه سبب شده که فرضیهٔ مذکور به‌رغم بیش از یك قرن پژوهشهای تاریخی هنوز پابرجا باشد ارزش علمی نیست، محتوای انقلابی آن است. به‌خاطر انقلاب، مارکس عنصری از سیاست وارد علم جدید اقتصاد کرد و آن

7. superstructure 8. materialism 9. exploitation
10. hypothesis 11. cue 12. substratum

را به «اقتصاد سیاسی[۱۳]» مبدل ساخت، یعنی اقتصاد بر پایهٔ قدرت سیاسی که به‌همین سبب سرنگون کردن آن با تشکل سیاسی و وسایل انقلابی امکانپذیر است. با تأویل مناسبات مبتنی بر مالکیت به‌روابط قدیمی مولود خشونت، مارکس روح طغیان و شورشی را بسیج کرد که منشأ آن به‌جای فشار ضرورت، فقط می‌تواند اعتراض به تجاوز و عدوان باشد. مارکس به‌رهائی تنگدستان کمك کرد اما نه از این راه که بگوید شما تجسم ضرورت تاریخی یا ضرورتی دیگر هستید. او فقیران را معتقد ساخت که خود فقر، پدیداری سیاسی است نه طبیعی و در نتیجه خشونت و تعدی بوجود می‌آید نه کمبود و قحطی. بینوائی مطابق تعریف حالت تقید به ضروریات است و بنابراین هرگز قادر نیست «مردمان آزاداندیش» بسازد. پس اگر بنا باشد بینوائی به‌جای نابود کردن انقلاب موجد آن قرارگیرد، شرایط اقتصادی باید به‌عوامل سیاسی مبدل شود و در چارچوب سیاست تبیین و تعلیل گردد.

چارچوب تبیین را مارکس نهاد باستانی برده‌داری قرار داد که در آن آنچه وی «طبقهٔ حاکم» می‌نامید با وسایلی که بدست آورده بود، طبقهٔ زیردست را بزور به‌تحمل مشقت و بار زندگی وادار می‌کرد. امیدی که مارکس در قالب اصطلاح هگلی «آگاهی یا شعور طبقاتی[۱۴]» بیان می‌کرد ناشی از این بود که در عصر جدید طبقهٔ زیردست برای اینکه توانش خود را برای عمل دوباره بیابد به‌قدر کافی آزادی پیدا کرده بود واین عمل می‌توانست به سبب ضرورتی که آزادی به طبقهٔ کارگر تحمیل می‌ساخت، ایستادگی‌ناپذیر شود. این اعتقاد از آنجا برمی‌خاست که در مراحل بدوی انقلاب صنعتی، براستی تناقضی در رهائی کارگران وجود داشت: انقلاب صنعتی کارگران را از چنگ ارباب رهانید اما فوراً اربابی قویتر به‌صورت نیازهای روزانهٔ زندگی بر آنها گماشت و نیروی ضرورت را بر ایشان مسلط کرد که مردمان را به زیر مهمیز می‌کشد و از خشونت هم جابرتر است. مارکس که نظرگاه کلی و غالباً تصریح نشده‌اش هنوز از نهادها و نظریات‌عهد

13. political economy 14. class consciousness

باستان آب می‌خورد، بخوبی به‌این موضوع آگاهی داشت و این شاید بزرگترین دلیلی بود که این قدر مانند هگل به فرایند دیالکتیك ایمان می‌ورزید،. فرایندی که در آن آزادی مستقیماً از ضرورت برمی‌خیزد.

مقام مارکس در تاریخ آزادی بشر همیشه مبهم خواهد بود. راست است که در آثار اولیهٔ او مسألهٔ اجتماعی در چارچوب سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد و مشکل فقر برحسب مقولات ستمگری و بهره‌کشی تعبیر و تفسیر می‌شود؛ اما تقریباً در کلیهٔ آثار وی از «مانیفست کمونیست[15]» به‌بعد، مارکس خیزش[16] انقلابی راستین ایام جوانی خویش را در قالب اقتصادیات تصویر می‌کند. دیگران معتقد بودند که وضع بشر تابع ضرورتي ذاتی است. مارکس بعکس تشخیص داد که باید از خشونت مخلوق آدمی و ستمگری انسان بر انسان سخن گفت. لیکن بعد او هم بر این باور استوار شد که در پس هر خشونت وتجاوز و تعدی، قوانین آهنین ضرورت تاریخ نهفته است. او برخلاف پیشینیان خویش در عصر جدید ولی به پیروی از استادان روزگار باستان، ضرورت را به معنای انگیزه‌های آمر و جابری می گرفت که در فرایند حیات موجود است و همین سبب شد که سرانجام بیش از هر کس موجبات تحکیم و تقویت زیانمندترین آموزهٔ[17] این عصر را فراهم آورد که به موجب آن هیچ خیری بالاتر از زیستن نیست و زیست جامعه باید محور همهٔ کوششهای بشر محسوب گردد. بدین ترتیب، انقلاب نقش خود را حتی برای رهانیدن انسان از یوغ جور و ستم نیز از دست داد تا چه رسد به استوار ساختن بنیاد آزادی، و هدفش در این‌خلاصه شد که جامعه را از قید کمبود و قحطی برهاند و آن را به‌مجرای فراوانی بیندازد. از آن پس، به‌جای آزادی، وفور نعمت هدف انقلاب قرار گرفت.

البته دور از انصاف است که کسی بخواهد اختلاف بین آثار اولیه و بعدی مارکس را معلول علتهای روانی و ناشی از دگرگونیهای زندگی بداند و آن را نمایانگر تغییری حقیقی در اعتقادات وی معرفی

15. *The Communist Manifesto*   16. élan   17. doctrine

کند. حتی در ۱۸۷۱ در ایام پیری، مارکس هنوز آنقدر انقلابی بود که از کمون پاریس با شور و شوق استقبال کند هرچند این واقعه با کلیهٔ نظریه‌ها و پیش‌بینیهای او متناقض بود. مشکل مارکس به‌ظن قوی ماهیت نظری داشت. او شرایط اقتصادی و اجتـماعی را در چارچوب سیاسی محکوم کرده بود ولی پس از آن یقیناً بزودی پی برد که مقولاتی که آورده معکوس شدنی است واز لحاظ نظری همان‌گونه که اقتصاد را می‌توان برحسب مفاهیم سیاسی تعبیر کرد، عکس آن هم امکانپذیر است. (قابلیت معکوس شدن مفاهیم در ذات کلیه مقولات فکری منحصراً هگلی، نهفته است). وقتی ثابت شد که میان خشونت و ضرورت نسبتی واقعی وجود دارد، دیگر هیچ دلیلی به‌نظر مارکس نمی‌رسید که خشونت را برحسب ضرورت نسنجد و ستمگری را معلول عوامل اقتصادی نداند ولو نخست عکس این رابطه کشف شده باشد و یا کنارزدن پرده‌ها توانسته باشیم نشان دهیم که ضرورت جز خشونت بشری چیزی نیست. با توجه به شم نظری مارکس، این تعبیر می بایست سخت نزد او مقبول افتاده باشد زیرا تأویل خشونت به‌ضرورت دارای این امتیاز انکارناپذیر نظری است که از ظرافت و پیراستگی بیشتری بهره می‌برد و چنان قضایا را ساده می‌کند که تفکیك خشونت از ضرورت زائد خواهد بـود. خشونت را بآسانی می‌توان تابـع یا نمود سطحی ضرورتی بنیادی و چیره‌گر در نظر آورد ولی هرگز امکان ندارد ضرورت را که مضمر در تن و نیازهای جسمی ماست بسادگی به‌خشونت و تجاوز تأویل کرد. در آن روزگار، ضرورت هنوز مقولهٔ اساسی علوم طبیعی بود. مارکس آرزو داشت «علمی» را که تأسیس کرده بود به پایهٔ علوم طبیعی برساند. این آرزو و شم علمی مارکس در او وسوسه‌ای برانگیختند که مقولاتی را که آورده بود معکوس کند و همین وی را در زمینهٔ سیاست به‌تسلیم آزادی در برابر ضرورت سوق داد. این همان کاری بود که قبلا روبسپیر استاد او در انقلاب انجام داده‌بود و بعداز او هم باز بزرگترین شاگردش لنین در پراهمیت‌ـ‌ترین انقلابی که تاکنون با الهام از تعلیمات وی برپا شده است بدان

دست زد.

رسم بر این جاری شده که تسلیم آزادی در برابر ضرورت را از بدیهیات بشماریم چون می‌بینیم دشوار است از جنبهٔ پیشگامی و پیشتازی کسانی که مباشر این کار بودند، بویژه لنین، صرف‌نظر کرد و ایشان را اصالتاً و شخصاً موضوع داوری قرار داد. (شایان توجه است که با اینکه لنین نه تنها مردی «بهتر» بلکه بی‌اندازه ساده‌تر از هیتلر و استالین بود، اما برخلاف این دو، هنوز کسی پیدا نشده که زندگینامه‌ای از او بنویسد که آخرین و صحیحترین کلام در آن گفته شده باشد. شاید این امر را بتوان معلول آن دانست که نقش لنین در تاریخ قرن بیستم بسیار مبهمتر است و بآسانی قابل فهم نیست.) شاید لنین می‌توانست به‌رغم اعتقاد جزمی به مارکسیسم، از تسلیم آزادی خودداری کند. فراموش نکنیم که یك بار هنگامی که از او خواستند ماهیت و هدفهای انقلاب اکتبر را در یك جمله خلاصه کند، پاسخ داد: «برق‌رسانی به اضافهٔ شوراها[۱۸].» این جواب عجیب نخست به لحاظ آنچه از آن حذف شده شایان توجه است: یعنی نقش حزب از یك‌سو و ساختن سوسیالیسم از سوی دیگر. در عوض، اقتصاد و سیاست بطرزی کاملا غیرمارکسیستی از هم مجزا گشته‌اند و تمیز گذاشته شده بین برق رسانی به‌عنوان راه حل مسألهٔ اجتماعی روسیه و نظام شوراها (که در حین انقلاب مستقل از همهٔ احزاب پدید آمده بود) به عنوان سازمان سیاسی جدید جامعه. به‌عبارت دیگر، لنین به‌طور ضمنی می‌گوید که سوسیالیزه کردن و سوسیالیسم چارهٔ فقر نیست بلکه باید با استفاده از وسایل فنی راه‌حلی برای آن یافت و این انسان را از مارکسیستی چون او بیشتر متعجب می‌کند. تکنولوژی برخلاف

۱۸. جملهٔ لنین به قراری که مورخان نقل کرده‌اند به‌طور کامل چنین بوده است: «برق‌رسانی + شوراها = کمونیسم.» مهندسی از مردم لهستان برای راقم این سطور حکایت می‌کرد که روزی در پلی‌تکنیك ورشو در کلاس درس، یکی از استادان ظریف طبع پس از اشاره به‌این گفتهٔ لنین، افزوده بود: «البته می‌توان این معادله را به‌قاعدهٔ جمع‌جبری این‌گونه هم نوشت که: برق‌رسانی = کمونیسم — شوراها». تحولات جهان کمونیست نشان داده است که طنز استاد شاید چندان هم بیوجه نبوده است. (مترجم)

سوسیالیسم از حیث سیاسی بیطرف است و هیچ شکل خاصی از حکومت را نه تجویز و نه رد می‌کند. پس راه رهائی از نفرین فقر برق‌رسانی است ولی آزادی باید از طریق شکل جدیدی از حکومت یعنی نظام شوراها پدید بیاید. این یکی از موارد نه چندان نادری است که قریحهٔ دولتمداری لنین بر آموزش مارکسیستی و اعتقادات ایده‌ئولوژیکی او چیره شد.

ولی این چیرگی زیاد به‌درازا نکشید. هنگامی که لنین بدین‌نتیجه رسید که تنها حزب بلشویک می‌تواند نیروی محرك برق‌رسانی و شوراها واقع شود، امکاناتی را که برای توسعهٔ اقتصادی منطقی و معقول و غیرایده‌ئولوژیك کشور و استعدادی را که در نهادهای جدید برای برقرار ساختن آزادی وجود داشت، رها کرد و بدینسان سابقه‌ای برای تحولات بعدی بوجود آورد که حزب و دستگاه حزبی صاحب قدرت مطلق بشود. با این حال، شاید بتوان گفت که او احتمالا از موضع پیشین خویش بیشتر به‌دلایل اقتصادی و به‌خاطر برق‌رسانی دست برداشت تا به‌دلایل سیاسی و برای افزایش قدرت حزب. وی اعتقاد راسخ پیدا کرده بود که مردمی ناکارآمد در کشوری عقب‌افتاده نخواهند توانست با آزادی سیاسی بر فقر چیره شوند یا لااقل قادر نخواهند بود که در آن واحد هم برفقر غلبه کنند و هم بنیاد آزادی را استوار سازند. لنین آخرین وارث انقلاب فرانسه بود. با آزادی به عنوان مفهومی نظری بیگانه بود ولی هنگامی که با آن در واقعیت و عمل روبرو شد، دریافت که موضوع چیست. خیال می‌کرد رهائی تنگدستان به‌دست حزب امکان‌پذیر است و بدین‌سبب نهادجدیدآزادی یعنی شوراها را فدای حزب کرد. اما استدلال و انگیزه‌اش در این کار منطبق با همان سنتی بود که‌به نامرادی غم‌انگیز انقلاب فرانسه انجامید.

۲

تعلیمات مارکس ما را با این معنا مانوس کرده است که فقر می‌تواند در گسستن بندهای ستم آدمیان را یاری دهد زیرا تهیدستان

بجز زنجیرهایشان چیزی ندارند که از دست بدهند. این اندیشه امروز چنان برای ما آشناست که شاید فراموش کنیم تا پیش از انقلاب فرانسه هرگز به گوش کسی نخورده بود. راست است که در سدهٔ هجدهم پیشداوری دیگری وجود داشت که بسیار هم نزد عاشقان آزادی عزیز بود و حکایت از این می‌کرد که «بیش از دوازده قرن است که مردم اروپا به‌کوششی مدام برای بیرون آمدن از قید ستم فرمانروایان مشغول بوده‌اند[۱۹].» اما منظور از مردم در اینجا فقیران نبود و آن پیشداوری سدهٔ نوزدهم مبنی براینکه همهٔ انقلابها منشأ اجتماعی دارند، هنوز در زمینهٔ عمل و در عالم نظر در قرن هجدهم دیده نمی شد. مردان انقلاب امریکا که به‌فرانسه رفتند و عملا شرایط اجتماعی تنگدستان و توانگران را در اروپا دیدند، دیگر این عقیدهٔ جرج واشینگتن را کنار گذاشتند که گفته بود: « انقلاب امریکا... بنظر می‌رسد چشمان تقریباً همهٔ ملتها را در اروپا باز کرده باشد و ظاهراً روح برخورداری از آزادی برابر بسرعت در همه‌جا رو به پیشروی است.» عده‌ای از آنان حتی پیش از این هنگام به‌افسران فرانسوی که در جنگهای استقلال در کنارشان می‌جنگیدند هشدار داده بودند که‌مبادا «در آمال و آرزوهایتان تحت تأثیر پیروزیهائی که ما در این خاك بکر بدست آورده‌ایم قرار بگیرید. احساسات ما را با خود ببرید، لیکن‌اگر بخواهید آن را در کشوری بنشانید که قرنها فساد برآن حکمفرما بوده است، با موانعی بزرگتر از ما روبرو خواهید شد. ما آزادی را به‌بهای خون خود کسب کرده‌ایم، اما شما باید سیل خون جاری کنید تا آزادی در دنیای قدیم ریشه بگیرد[۲۰].» البته دلیل عمدهٔ این‌گونه سخنان بسیار ملموستر از این بود زیرا چنانکه جفرسن دو سال پیش از انقلاب فرانسه نوشت: «از بیست میلیون مردم... نوزده میلیونشان از بدبختترین

---

19. James Monroe in J. Elliot, *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, Vol. 3, 1861.

۲۰. این جملات و جمله‌ای که بالاتر از واشینگتن نقل شد از کتاب زیر است:
Lord Acton, *Lectures on the French Revolution* (1910), Noonday Paperback edition, 1959.

افراد در سراسر ایالات متحد بدبختتر و از لحاظ کلیهٔ شرایط زندگی انسانی، نفرین شده‌ترند.» (همین‌طور، فرانکلین هم در پاریس غالباً به‌یاد «زندگی خوش نیواینگلند[۲۱]» می‌افتاد «که در آن هرکس مالك ملکی است، در امور همگانی حق رأی دارد، در خانه‌ای گرم و پاکیزه زندگی می‌کند و غذا و سوخت خوب و فراوان دارد...») جفرسن حتی از بقیهٔ مردم اروپا هم که در راحت و تجمل زندگی می‌کردند انتظار کار بزرگی را نداشت چون به‌عقیدهٔ او «آداب و اطوار» حاکم بررفتـار ایشان بگونه‌ای بود که پیش گرفتن آن در هرجا فقط می‌توانست «گامی به‌سوی سیه‌روزی کامل» باشد[۲۲]. حتی یك لحظه هم به‌خاطر او نمی‌گذشت که مردمی این‌قدر «اسیر سیه‌روزی» ـ سیه‌روزی مضاعف فقر و فساد ـ ممکن است بتوانند به‌آنچه در امریکا حاصل شده بود دست بیابند. او بعکس هشدار می‌داد که اینان «به‌هیچ روی آن مردم آزاداندیشی که ما در امریکا خیال می‌کنیم نیستند» و جان ادامز اعتقاد راسخ داشت که یك حکومت آزاد جمهوری در میان این قوم «همانقدر غیرطبیعی و غیر معقول و غیر عملی خواهد بود که در میان پیلان و شیران و ببران و پلنگان و گرگها و خرسهای باغ‌وحش سلطنتی در ورسای[۲۳].» بیست و پنج سال بعد، وقتی رویدادها تا اندازه‌ای درستی این سخنان را ثابت کرد و جفرسن به‌گذشته برگشت و نگاهی‌به «اجامر و اوباش[۲۴] شهرهای اروپا» انداخت که هر مقدار آزادی در دست ایشان « آناً در جهت نابودی و تخریب هرچیز خصوصی و عمومی منحرف می‌شود[۲۵]»، معلوم شد

۲۱. New England (یا «انگلستان جدید»). منظور شش ایالت مین، نیوهمپشر، ورمانت، ماساچوستس، ردآیلند و کنه‌تی‌کات واقع در شمال خاوری ایالات متحد امریکاست. (مترجم)
(Maine, New Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island, Connecticut.)

۲۲. در نامه‌ای به‌تاریخ ۱۸ اوت ۱۷۸۵ به‌خانم تریست Mrs. Trist.

۲۳. سخن جفرسن به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۱۳ اوت ۱۷۸۶ به‌خانم وایظ (Mrs. Wythe) . جملهٔ جان ادامز به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۱۳ ژوئیهٔ ۱۸۱۳ به جفرسن.

24. canaille

۲۵. در نامه‌ای به‌تاریخ ۲۸ اکتبر ۱۸۱۳ به‌جان ادامز.

منظور وی هم توانگران و هم تهیدستان، یعنی هم فساد و هم سیه‌روزی بوده است.

بغایت غیرمنصفانه است اگر بخواهیم پیروزی انقلاب امریکا را از بدیهیات بشماریم ولی شکست مردان انقلاب فرانسه را محکوم کنیم. با اینکه بنیادگذاران جمهوری امریکا در خرد پایگاهی بسیار بلند داشتند، اما کامیابی آنان صرفاً معلول خردمندی نبود. نکته‌ای که باید بیاد آورد آن است که انقلاب امریکا، به‌رغم پیروزی، نتوانست نظامی جدید در زمانه تأسیس کند. با آنکه قانون اساسی آن کشور ممکن بود «در واقع» و به‌عنوان «وجودی حقیقی... و به‌صورت مرئی» استقرار یابد، اما «هرگز آن مقامی را که دستور یك زبان نسبت به‌آن زبان دارد، نسبت به‌آزادی کسب نکرد[۲۶].» پیروزی انقلاب در امریکا و شکست آن در فرانسه به‌سبب مشکل فقر بود که بجز در امریکا در همهٔ نقاط دیگر دنیا وجود داشت. این حکم البته بسیار کلی است و باید دو گونه تخصیص در آن وارد شود.

نخست شاید بهتر است بگوئیم آنچه در صحنهٔ امریکا وجود نداشت سیه‌روزی و کمبود بود نه فقر. «مناقشهٔ بین غنی و فقیر یا زحمتکش و تن‌پرور یا عالم و جاهل» هنوز در صحنهٔ امریکا به‌قوت خود باقی بود و موجب نگرانی بنیادگذاران آن‌کشور می‌شدکه به‌رغم رونق و ثروت مملکت، همچنان این امتیازات را ابدی و «به‌قدمت آفرینش و به وسعت زمین» می‌دانستند[۲۷]. زحمتکشان امریکا، با وجود فقر، سیه‌روز و بدبخت نبودند و می‌بینیم که مسافران انگلیسی و دیگر کشورهای اروپائی جملگی در این نکته همداستان و از آن شگفت‌زده‌اند که «در طول ۱۲۰۰ میل یك تن ندیدم‌که دست گدائی دراز کند» (به نقل از اندرو برنبی[۲۸]). بنابراین، زحمتکشان به‌علت برکنار بودن ازفشار

26. Thomas Paine, *The Rights of Man* (1791), Everyman's Library edition, pp. 48, 77.

27. John Adams, *Discourses on Davilla*, *Works*, Boston, 1851, Vol. VI, p. 280.

28. Andrew Burnaby

شدید کمبود و احتیاج، انقلاب را مقهور نساختند و غرقه نکردنـد. مسأله‌ای که به‌سبب وجود آنان مطرح می‌شد سیاسی بود نه اجتماعی و به‌شکل حکومت ارتباط داشت نه به‌نظام جامعه. نکته این‌بود که «زحمت مستمر» و عدم فراغت اکثریت جمعیت، خودبخود آنان را از مشارکت فعال در حکومت بازمی‌داشت. البته این اکثـریت هنوز می‌توانستنـد نماینده داشته باشند و نمایندگان را خودشان برگزینند، ولی داشتن نماینده جز برای «صیانت نفس[29]» یا حفظ منافع خویش نیست کـه بیگمان برای حراست زندگی کارگر و محافظت او در برابر تعدیات حکومت لازم است. لیکن این ضمانتها ماهیت منفی دارند و به‌هیچ‌وجه قلمرو سیاسی را به‌روی اکثریت نمی‌گشایند و نمی‌تواننـد «شور و شوقی برای کسب برتری» در آنان برانگیزند که معنای آن «نه‌تنهـا خواست برابری یا همانندی بلکه آرزوی سبق بردن» است و به‌قـول جان ادامز «بعد از صیانت نفس، تا ابد همچنان بزرگترین انگیـزهٔ اعمال انسان خواهد بود[30].» بنابراین، مشکل‌تنگدستان، پس‌از صیانت نفس، همیشه این بوده است که نتیجه و ثمره‌ای بر حیاتشان متـرتب نیست و پیوسته از قلمرو تابناك امور عام که برتری و فضیلت در آن مجال درخشش پیدا می‌کند، بیرون می‌مانند و هرجا می‌روند همچنان باید در تاریکی و گمنامی قرارگیرند. به‌گفتهٔ جان ادامز: «وجدان مرد تهیدست آسوده اما خود او سرافکنده و شرمزده است... احساس می‌کند از نظرها بدور است و باید در گمنامی بسر ببرد. بشریت اعتنائی‌به‌او ندارد. بی‌آنکه مورد توجه باشد، سرگردان به‌این سوی و آن سوی می رود. در میان انبوه مردم در کلیسا یا در بازار... همانقدر در تاریکی و گمنامی است که در پستو یا در سرداب خانه. هدف مذمت و نکوهش و ملامت نیست؛ فقط دیده نمی‌شود... نادیده گرفته شدن و آگاه بودن به‌آن، تحمل‌ناپذیر است. اگر کروزو[31] در جزیره‌ای که بود کتابخانهٔ

---

29. Self-preservation

۳۰. همان نوشته از جان ادامز، صفحه‌های ۲۷۶ و ۲۷۹.

۳۱. غرض Robinson Crusoe قهرمان کتاب‌معروف دانیل‌دفو Daniel Defoe است. (مترجم)

اسکندریه را هم در اختیار داشت ولی بیقین می‌دانست که هرگز چهرهٔ انسان دیگری را نخواهد دید، آیا هیچ‌گاه لای کتابی را می‌گشود؟۳۲»

این سخنان را بتفصیل نقل کردم زیرا احساس بیدادی که در آنها بیان شده، یعنی اعتقاد به‌اینکه درد تهیدستان بیشتر از گمنامی مایه می‌گیرد تا از احتیاج، در نوشته‌های عصر جدید فوق‌العاده نادر است. بعید نیست که کوشش مارکس برای بازنوشتن تاریخ برحسب مبارزات طبقاتی لااقل بعضاً ملهم از این بود که می‌خواست به‌کسانی که فزون بر عمری آزردگی، می‌بایست بار وهن فراموشی تاریخ را هم بکشند، دست‌کم پس از مرگ اعاده حیثیت کند. روشن است که آنچه جان ادامز را بر کشف مشکل سیاسی تهیدستان توانا کرد فقدان بدبختی و سیه‌روزی در امریکا بود. اما بصیرتی که او نسبت به‌عواقب فلج کنندهٔ گمنامی حاصل کرد، به‌تفکیک از اثر ویرانگر احتیاج در زندگی که بر همه کس پیداست، موضوعی نبود که تهیدستان خود در آن همداستان شوند. چون این بینش مکتوم ماند و جنبهٔ خصوصی خود را حفظ کرد، تقریباً هیچ تأثیری در تاریخ انقلابها یا در سنت انقلابی بجا نگذاشت. فقیرانی که در امریکا و دیگر نواحی به‌مال و مکنت رسیدند، مردمانی نشدند که به‌دلیل برخورداری از فراغت اعمالشان به‌انگیزهٔ فضیلت‌خواهی و برتری‌جوئی صورت بگیرد؛ بعکس، در برابر ملال اوقات خالی زندگی از پای درآمدند و با اینکه «احترام و خوشامد» کم‌کم مقبول طبعشان شده بود، به‌همین خرسند بودند که این «متاع» را تا حد امکان ارزان بدست بیاورند و بدین‌سان شور طلب امتیاز و برتری را که تنها در محضر تابناك همگان مجال عرض اندام پیدا می‌کند، در خود از میان بردند. غایت حکومت در نظرشان در حد صیانت نفس باقی ماند و اعتقاد جان ادامز به‌اینکه «هدف اصلی حکومت استقرار نظم و قاعده در شوق کسب امتیاز است۳۳» نه‌تنها محل مناقشه قرار نگرفت بلکه صرفاً به‌نسیان سپرده شد. نوکیسگان به‌عوض آنکه به‌میان مردم

---

۳۲. همان نوشته، صفحه‌های ۲۳۹ و ۲۴۰.

۳۳. همان نوشته، صفحهٔ ۲۳۴.

به کوی و برزن بیایند و بگذارند اگر فضل و کمالی دارند فرصت درخشیدن پیدا کنند، در خانه‌های خود را گشودند و متظاهرانه مصرف کردند تا مال و منالشان را به‌رخ دیگران بکشند و چیزی را که برحسب طبیعت شایستهٔ دید همه نیست بتماشا بگذارند.

به‌هر حال، این نگرانی فعلی که پس از آنکه تهیدستان به‌ثروت و مکنت رسیدند چگونه باید مانعشان شد که مبادا از خود قواعدی ناظر بر رفتار و کردار بسازند و بر سازمان سیاسی جامعه تحمیل کنند، در سدهٔ هجدهم وجود نداشت. حتی امروز نیز این‌گونه دل‌مشغولی فقط در شرایط پررونق امریکا موجه است و درمقایسه با دلهره‌ها واضطرابهای مردم دیگر نقاط جهان شاید در شمار تجملات محض بشمار رود. به‌اضافه، احساسات مردم عصر ما بگونه‌ای است که نه‌تنها ازگمنامی تأثر نمی‌پذیرد بلکه‌از ناکام‌ماندن «قریحهٔ‌طبیعی» و حس «مهتری‌جوئی» هم متأثر نمی‌شود. از سوی دیگر، برای ما شگفت‌آور است‌که جان ادامز چنان تأثر عمیقی از این امر حاصل می‌کند که از تأثر خود وی و دیگر پدران بنیادگذار امریکا در برابر تیره‌بختی هم عمیقتر است زیرا فراموش نکرده‌ایم که نبود مسألهٔ اجتماعی در صحنهٔ امریکا به‌هر تقدیر فریبنده بود چون سیه‌روزی و بینوائی تا حد ذلت و خفت به‌صورت برده‌داری و کار کشیدن از سیاهان همه‌جا در آن سرزمین وجود داشت.

تاریخ نشان می‌دهد که ترحم برمحنت دیگران به‌هیچ‌رو از امور مسلم و بدیهی نیست. حتی در قرنهای درازی که دین مسیح، با همهٔ سفارش به‌بخشایش و رحمت، معیارهای اخلاقی را در تمدن غرب تعیین می‌کرد، غمخواری و همدردی[۳۴] به‌خارج از قلمرو سیاست و اغلب حتی بیرون از سلسله مراتب کلیسا محدود می‌شد. لیکن اینجا سروکار ما با قرن هجدهم است یعنی دورانی که این بی‌اعتنائی‌قدیمی روبه پایان بود و به‌گفتهٔ ژان‌ژاک‌روسو[۳۵] «انزجاری فطری با دیدن‌رنج

---

۳۴. compassion که «دل‌نمودگی» هم ترجمه کرده‌ایم (در مورد واژهٔ دل‌نمودگی، رجوع کنید به «کلیله و دمنه» تصحیح شادروان مجتبی مینوی، صفحهٔ ۲۵۶، انتشارات دانشگاه تهران). (مترجم)

۳۵. Jean-Jacques Rousseau (۱۷۱۲-۷۸). نویسنده و فیلسوف معروف ←

یك همنوع» در برخی لایه‌های اجتماعی اروپا رایج شده بود، بالاخص درمیان کسانی که انقلاب فرانسه را برپا ساختند. از آن پس، شور همدردی در بهترین مردان هر انقلاب به‌صورت سائقی نیرومند درآمد و آنان را آسوده نگذاشت. تنها در انقلاب امریکا بود که‌همدردی‌سهمی در انگیزش بازیگران انقلابی نداشت. اگر در امریکا بردگان سیاه وجود نداشتند، ممکن بود چنین امر جالب توجهی را منحصراً براساس شرایط فراوانی و رونق در آن کشور یا آنچه جفرسن «برابری زیبا» می‌نامید تبیین کرد و یا به‌این واقعیت متشبث شد که امریکا به‌گفتهٔ ویلیام‌پن[۳۶] براستی «برای مردمان تنگدست کشور خوبی» بود. اما باتوجه به‌واقعیات، بعکس، این سؤال پیش می‌آید که آیا خوبی کشور برای تنگدستان سپیدپوست تاحد قابل ملاحظه‌ای وابسته به‌زحمت و محنت سیاهان نبود؟ در نیمهٔ سدهٔ هجدهم درامریکا در حدود چهارصد- هزار سیاهپوست و نزدیك به‌یك میلیون و هشتصد و پنجاه هزار سپید- پوست زندگی می‌کردند. بااینکه داده‌های آماری قابل اطمینان در دست نیست، مع‌هذا می‌توان گفت که درصد کسانی که در کشورهای دنیای قدیم در استیصال و بینوائی کامل می‌زیستند به‌طور معتنابه از امریکا پائینتر بود. از این امر می‌توان نتیجه گرفت که گمنامی زائیدهٔ بردگی حتی از گمنامی ناشی از فقر هم بدتر است. آنانکه «بکلی‌نادیده گرفته می‌شدند» بردگان بودند نه تنگدستان. اگر جفرسن و دیگران از آن جنایت اصلی و بنیادین که بافت اجتماع امریکا برآن استوار بود اطلاع داشتند و به‌قول او «هروقت به‌عدل خدا می‌اندیشیدند برخود می‌لرزیدند»، به‌این دلیل نبود که ترحم و احساس همبستگی با همنوع برآنان چیره می‌شد بلکه به‌علت آن بود که اعتقاد داشتند نهاد برده‌داری

---

→ سویسی ـ فرانسوی که برخی از افکارش در این کتاب مورد بحث قرار خواهد گرفت. (مترجم)

۳۶. William Penn (۱۷۱۸ ـ ۱۶۴۴). پسر یك دریاسالار انگلیسی به همین نام که با کسب اجازه از چارلز دوم پادشاه انگلستان، مهاجرنشین پنسیلوانیا را در امریکا بنیاد کرد و به‌سبب سیاست بردبارانه‌اش آن ناحیه را به‌صورت مأمن قربانیان آزارگری مذهبی درآورد. (مترجم)

منافی آزادی است. این بی‌اعتنائی که امروز فهم آن برای ما دشوار است اختصاص به‌امریکائیان نداشت. ناظران اروپائی نیز که در سدهٔ هجدهم از دیدن اوضاع اجتماعی اروپا احساس تالم و همدردی می کردند واکنش متفاوتی نشان نمی‌دادند. برای آنان هم فرق خاص بین امریکا و اروپا فقط «فقدان آن حالت پستی و خواری بود که [بخشی از نوع بشر را] به‌جهل و فقر محکوم می‌کند۳۷». مشکل بردگی نه‌در اروپا جزئی‌از مسألهٔ‌اجتماعی را تشکیل می‌داد و نه‌در امریکا. بنابراین، اعم از اینکه حقیقتاً چیزی به‌نام مسألهٔ اجتماعی وجود نداشت یا وجود داشت و فقط در تاریکی پنهان شده بود، عملا فرقی نمی‌کرد. در عمل چنین مسأله‌ای عرض وجود نمی‌نمود و بتبع آن شور دل‌نمودگی و غمخواری نیز که نیرومندترین و شاید ویرانگرترین شوری است که می‌تواند موجب انگیزش انقلابیون گردد، از عرصهٔ هستی بدور مانده بود.

برای پرهیز از سوءتفاهم باید افزود که این مسألهٔ اجتماعی که به‌علت نقش آن در انقلابها اکنون مورد توجه ماست به‌معنای عدم تساوی امکانات نیست یا مسألهٔ پایگاه اجتماعی۳۸ که در دهه‌های اخیر به‌صورت بحث بزرگ علوم اجتماعی درآمده است. بازی چشم و همچشمی برای کسب پایگاه بهتر که امروزه در برخی از لایه‌های جامعهٔ ما متداول شده است به‌هیچ‌وجه در جامعهٔ سده‌های هجدهم و نوزدهم وجود نداشت و هیچ انقلابگری هرگز وظیفهٔ خود نمی‌دانست که بشر را با این بازی آشنا کند یاقواعد آن را به‌محرومان بیاموزد. برای اینکه دریابیم چقدر این مقولات امروزی در چشم بنیادگذاران‌جمهوری‌امریکا بیگانه بود، شاید بهترین راه این است که نگرش آنان را نسبت به مسألهٔ تعلیم و تربیت بسنجیم. در نظر ایشان اهمیت بزرگ مسأله، ازاین ناشی‌نمی‌شدکه‌می‌خواستندهرشهروند ازنردبان ترقی‌درجامعه‌بالا برود. مسأله،اعتقاد به‌این‌اصل‌بودکه خیرکشوروکارکرد نهادهای‌سیاسی

37. D. Echeverria, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, 1957, p. 152.

38. social status

آن‌وابسته به‌آموزش‌وپرورش شهروندان‌است.«هرشهروند [می‌بایست] آموزشی متناسب با شرایط و هدفهای زندگی خود بدست آورد.» بدین منظور، لازم بود شهروندان از جهت تعلیم و تربیت «به‌دوطبقهٔ‌کارگران و دانشوران بخش گردند» زیرا «برای بسط سعادت در جامعه مصلحت درآن بودکه اشخاصی‌که طبیعتاً از موهبت نبوغ و فضیلت بهره می برند، توانائی حراست گنجینهٔ حقوق و آزادی همشهریان خویش راکسب کنند... بدون درنظر گرفتن ثروت و نسب و دیگر شرایط و احوال عارضی[۳۹].» حتی نگرانی لیبرالها یا آزادیخواهان قرن نوزدهم نیز راجع به‌حق افراد برای پرورش استعدادهای شخصی و حساسیت خاص آنان نسبت به‌بیعدالتی نهفته در ناکام گذاردن استعدادات و وابستگی نزدیك این حساسیت به‌نبوغ‌پرستی، باملاحظاتی که ذکر شد ارتباطی نداشت تا چه رسد به‌تصور کنونی ما که هرکس حق دارد در جامعه پیشرفت کند و بنابراین محق به‌دریافت آموزش است آن‌هم نه‌به‌خاطر اینکه از ذوق و قریحه بهره می‌برد بلکه به‌این دلیل که جامعه به‌او مدیون است که مهارتهائی را در او پرورش دهد تا وی بتواند پایگاه خود را در جامعه بالا ببرد.

نظریات واقع‌بینانهٔ پدران بنیادگذار امریکا دربارهٔ ضعفها و نقیصه‌های طبیعت آدمی مشهور است؛ لیکن اگر آنان فرض جدید دانشمندان علوم اجتماعی را شنیده بودند که افراد طبقات پائین جامعه حق دارند از زور رنجش و حرص و حسد به‌حد انفجار برسند، یقیناً متعجب می‌شدند چون نه‌تنها معتقد بودند که رشك و آز، قطع‌نظر از اینکه نزد چه‌کسی پیدا شود، از صفات نکوهیده است، بلکه باهمان واقع‌بینی تشخیص می‌دادند که این رذایل در افراد لایه‌های بالای جامعه بمراتب بیش از لایه‌های پائینتر است[۴۰]. تحرك اجتماعی[۴۱] البته در

39. Thomas Jefferson, «A Bill for the More General Diffusion of Knowledge»; «Plan for an Educational System» (1814) in *The Complete Jefferson*, ed. Saul K. Padover, 1943, pp. 1048 & 1065.

۴۰. رابرت لین اخیراً پژوهشی در زمینهٔ عقاید افراد طبقهٔ کارگر راجع به برابری انجام داده است. چند نمونه از ارزیابیهائی که در این بررسی بعمل آمده به‌این شرح است: پژوهنده فقدان رنجش و آزردگی را در کارگران به‌حساب «ترس —

امریکای قرن هجدهم نیز بالنسبه بسیار بود ولی انقلاب باعث افزایش آن نشد. در فرانسه هم با اینکه انقلاب راه حرفه‌ها و شغلها را به‌روی صاحبان قریحه گشود، اما این کار در دورهٔ «دیرکتوار[۴۲]» و ناپلئون بناپارت صورت گرفت، یعنی زمانی که به‌عوض آزادی و تأسیس جمهوری، دعوا بر سر نابود کردن انقلاب و ظهور بورژوازی بود. به‌هر حال، آنچه در این متن اهمیت دارد این است که فقط مشکل فقر می‌تواند احساس همدردی را برانگیزد نه ناکامیهای شخصی و جاه‌طلبیهای اجتماعی. بدین سبب اکنون به‌نقش این احساس در انقلابها، به‌استثنای انقلاب امریکا، می‌پردازیم.

## ۳

نادیده گرفتن بدبختی و بینوائی تودهٔ بشر نه‌در پاریس سدهٔ هجدهم امکانپذیر بود، نه در قرن نوزدهم در لندن جائی که مارکس و انگلس به‌درسهای انقلاب فرانسه می‌اندیشیدند، و نه‌امروز در برخی کشورهای اروپا و بیشتر امریکای لاتین و کمابیش همهٔ ممالك آسیا و افریقا مقدور است. منبع الهام مردان انقلاب فرانسه بیگمان نفرت

---

← از برابری» می‌گذارد، اعتقادشان را به‌اینکه ثروتمندان خوشبختتر از دیگران نیستند به‌سعی در «مبارزه با حسد ناموجهی که درونشان را آزار می‌دهد» تعبیر می‌کند، خودداری از بی‌اعتنائی به‌دوستانی را که پولدار می‌شوند به‌پای «احساس ناایمنی» می‌نویسد و قس علی هذا. این نوشتهٔ کوتاه را از نظر اینکه هر فضیلتی را به رذیلتی مبدل می‌کند، می‌توان شاهکاری در ردیابی اغراض پنهان آدمی دانست! رجوع کنید به:
Robert E. Lane, «The Fear of Equality», *American Political Science Review*, Vol. 53, March 1959.

41. Social mobility

۴۲. *Directoire* (به‌انگلیسی Directory) یا دورهٔ «هیأت مدیره» که به‌موجب قانون اساسی سال ۱۷۹۵ جانشین کنوانسیون شد و در آن گروهی مرکب از پنج مدیر *(Directeurs)* از ۲۷ اکتبر ۱۷۹۵ تا کودتای ۱۸ برومر (۹ نوامبر ۱۷۹۹) بر فرانسه حکومت می‌کردند. حکومت دیرکتوار فرانسه را گرفتار آشوب و فساد و جنگ کرد و سرانجام به‌وسیلهٔ ناپلئون سرنگون شد. (مترجم).

از جبر و زور بود. مانند کسانی که دانیل وبستر[۴۳] در ستایش آنان گفت در انقلاب امریکا «به خاطر یك مقدمه به‌جنگ رفتند» و «برای یك اعلامیه هفت سال جنگیدند» این مردان نیز بپاخاسته بودند ولــــی طغیانشان به‌منظور دفاع از حقوق مردم در مقابل جور و ستم بود نه علیه استثمار و فقر. به‌موجب معتقدات رومیان باستان که انقلابیون در مکتب ایشان آموزش دیده بودند، منشأ مشروعیت هرگونه قدرت باید رضایت و قبول مردم باشد. چون انقلابیون فاقد قدرت سیاسی بودند و بدین لحاظ از ستمدیدگان بشمار می‌رفتند، احساس می‌کردند در صف مردمند و لازم نیست درصدد ایجاد همبستگی با آنها برآیند. وقتی هم سخنگوی مردم شدند، نه به منظور کسب قدرت کاری برایشان انجام می‌دادند و نه به‌انگیزهٔ عشق به‌خلق. فقط در راه هدف و ایمانی که با مردم مشترك داشتند به‌عنوان نماینده سخن می‌گفتند و عمل می‌کردند. ولی آنچه درستی آن در طول سیزده سال انقلاب امریکا به اثبات رسید، معلوم شد در انقلاب فرانسه چیزی جز وهم و افسانه نبوده است.

در فرانسه رابطهٔ میان فرمانروا و فرمانبردار، یا حکومت‌وملت، با سقوط سلطنت دگرگون نشد و بنظر نمی‌رسید هیچ تغییــری در حکومت بتواند شکاف و اختلاف میان آنها را التیام ببخشد. از این حیث حکومتهای انقلابی هم بیش و کم به حکومتهای پیشین شباهت داشتند که نه از مردم بودند و نه به‌وسیلهٔ مردم اداره می‌شدند. در بهترین حالت حکــومتهائی بــودند برای مردم ودر بدتــرین حــالت غاصبانه قدرت و حاکمیت را به‌دست افرادی می‌سپردند که ادعــای نمایندگی مردم را داشتند ولی خویشتن را «مطلقاً مستقل از ملت» می‌دیدند[۴۴]. مشکل در این بود که بر خلاف امید روبسپیر و دیگران، تفاوت بزرگ بین ملت و نمایندگان در هیچ فرقه و دسته‌ای بــــا

۴۳. Daniel Webster (۱۷۸۲ ـ ۱۸۵۲). حقوقدان و سیاستمدار و خطــیب امریکائی که دوبار به‌نمایندگی مجلس سنا انتخاب شد، چند سال وزیر امــور خارجهٔ آن کشور بود و خطابه‌های او در دفاع از قانون اساسی ایالات متحد مشهور است. (مترجم)

44. Robespierre, *Oeuvres complétes*, ed. G. Laurent, 1939, Vol. IV: *Le Défenseur de la constitution* (1792), No. 11, p. 328.

«فضیلت و نبوغ» ارتباط نداشت و صرفاً از اختلاف چشمگیر وضع اجتماعی که فقط پس از به‌لمس رسیدن انقلاب آشکار شد، سرچشمه می‌گرفت. رهائی از جبر و زور تنها برای عده‌ای قلیل آزادی به‌ارمغان آورده بود. اکثریت خلق که زیر بار سیه‌روزی کمر خم کرده بودند، این رهائی را حتی احساس هم نمی‌کردند و می‌بایست دوباره از یوغ ضرورت رهانیده شوند. در سنجش با این رهائی، خلاصی از قید استبداد و زور بازی کودکانه‌ای بیش نبود. بعلاوه، این دفعه در رها شدن از زیر بار ضرورت، پیوند عینی هدفی مشترك نیز وجود نداشت که مردان انقلاب و مردمی را که موکلشان بودند بایکدیگر متحد کند. نمایندگان مردم این‌بار می‌بایست کوششی خاص برای ایجاد همبستگی بظهور برسانند. این کوشش که روبسپیر از آن به‌فضیلت یا تقوا تعبیر می‌کرد از مکتب روم نشأت نمی‌گرفت، هدف خود را «حکومت جمهور مردم» قرار نداده بود و هیچ ربطی به‌آزادی نداشت. مراد از آن، نظر کردن در آسایش خلق و منطبق ساختن ارادهٔ خود با ارادهٔ مردم بود تا تنها «اراده‌ای واحد» بوجود بیاید. هدف کوشش در وهلهٔ اول خوشی و خوشبختی مردم بود زیرا، به‌گفتهٔ سن ژوست، پس از سقوط ژیروندنها فکر جدیدی که در اروپا پدید آمد و جای آزادی را گرفت، خوشبختی بود.

واژهٔ فرانسوی le peuple[۴۵] کلید فهم انقلاب فرانسه است. معانی تطفلی این لفظ از کسانی بود که رنج کشیدن مردم را می‌دیدند ولی خود در آن شریك نبودند. نخستین بار بود که مصداق این کلمه از حد افرادی که صرفاً در حکومت مشارکت نداشتند فراتر می‌رفت و نه‌تنها «شهروندان»، بلکه مردمان فرودست را نیز شامل می‌گشت[۴۶].

۴۵. به‌معنای «مردم»، «خلق» یا «عوام». (مترجم)

۴۶. مراد از *le peuple* همان *menu peuple* یا *petit peuple* [مردم خرده‌پا] بود و این گروهها را شامل میشد: «تجار کوچك، کاسبکاران، خواربار فروشان و سبزی‌فروشان و میوه‌فروشان ومانند آن، پیشه‌وران، افزارمندان، کارگران، کارمندان، فروشندگان، مستخدمان خانه‌ها، کارگران روزمزد، لومپن پرولتاریا و همچنین هنرمندان و هنرپیشگان و نویسندگان مفلس و بی‌پول.» (به‌نقل از: ←

حتی تعریف واژه زائیدهٔ غمخواری و دل‌نمودگی بود و خود لفظ‌بزودی مترادف بابدبختی و تیره‌روزی شد کما اینکه روبسپیر می‌گفت: «مردم، تیره‌بختان مرا می‌ستایند.» یکی از متین‌ترین شخصیتهای انقلاب که هرگز دستخوش احساسات نمی‌شد سی‌یس[۴۷] بود؛ ولی او هم از «مردم همیشه تیره‌بخت» سخن می‌گفت. حتی نمایندگان ملت که اعتقادداشتند هرگونه قدرت مشروع باید از مردم سرچشمه بگیرد، می‌بایست برای کسب وجاهت و مشروعیت شخصی از «غیرت غمگسارانه» بهره‌مند باشند، یعنی «انگیزهٔ آمری‌که ما را به‌سوی (ضعیفان) جلب می‌کند[۴۸].» خلاصه اینکه توانائی مشارکت در رنج «طبقهٔ عظیم تهیدستان»، توأم با اراده‌ای برای رسانیدن احساس غمخواری به‌مرتبهٔ بالاترین شور و فضیلت سیاسی، از لوازم وجاهت ملی بود.

از نظر تاریخی، دل نمودگی هنگامی به‌صورت نیروی محرک انقلابیون درآمد که کوشش ژیروندنها برای تدوین قانون اساسی و تأسیس حکومت جمهوری باشکست روبرو شد. نقطهٔ واگرد انقلاب وقتی فرا رسید که ژاکوبنها[۴۹] به‌رهبری روبسپیر قدرت را در دست گرفتند.

---

Walter Markov, «Uber das Ende der Pariser Sansculottenbewegung» → *in Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel*, Berlin, 1956.)

۴۷. Emmanuel-Joseph Sieyès (۱۷۴۸ـ۱۸۳۶). انقلابی و سیاستمدار و نظریه‌پرداز فرانسوی، از بنیادگذاران گروه ژاکوبن که در تدوین اعلامیهٔ حقوق بشر و قانون اساسی سال ۱۷۹۱ مشارکت داشت و به‌نمایندگی مجلس مؤسس و کنوانسیون و عضویت «هیأت مدیره» (دیرکتوار) انتخاب شد و سرانجام به طرفداران ناپلئون پیوست. (مترجم)

۴۸. رجوع کنید به:
Robespierre, «Adresse aux Français» (July 1791)
(به‌نقل از همان کتاب از Thompson ، صفحهٔ ۱۷۶).

۴۹. Jacobins . اعضای یکی از گروههای عمده در انقلاب فرانسه که چون در دیر فرقهٔ مذهبی ژاکوبن گرد هم می‌آمدند، بدین نام شناخته شدند. ژاکوبنها نخست در سیاست روش معتدل پیش گرفتند، رهبرانشان کسانی مانند میرابو و سی‌یس بودند، بسیاری از افراد توانگر و بورژوا در میانشان عضویت داشتند و تا سپتامبر ۱۷۹۲ که حکومت جمهوری تأسیس شد، از سلطنت پشتیبانی می‌کردند. اما بعد که روبسپیر و یارانش و سان‌کولوتها رهبری گروه را بدست آوردند، ژاکوبنها به‌راه افراط افتادند و با ایجاد دورهٔ وحشت، مخالفان را از دو جناح چپ ←

به‌قدرت رسیدن ژاکوبنها معلول تندروی بیشتر نبود، بلکه از آن‌ناشی می‌شد که، برخلاف ژیروندنها، توجهی به‌شکل حکومت نداشتند و بیش از آنکه به‌جمهوری اعتقاد بورزند به‌مردم معتقد بودند و «ایمانشان بیشتر در گرو نیکنهادی فطری افراد یك طبقه بود» تا نهادها و قوانین اساسی. شاهد این معنا سخن روبسپیر است که گفت: «تحت قانون اساسی جدید، قوانین باید به‌نام مردم فرانسه اعلام گردد نه به‌نام جمهوری فرانسه[۵۰].»

این دگرگونی از جریان انقلاب سرچشمه می‌گرفت نه از ملاحظات نظری. روشن است که در این‌گونه اوضاع و احوال دیگر ممکن نبود به نظریات عهد باستان اکتفا کرد که شرط قانونی بودن حکومت را رضایت و قبول[۵۱] مردم قرار می‌داد. چون معما حل شده اکنون بدیهی می‌نماید که مفهوم باستانی رضایت و قبول که در فلسفهٔ روسو زیر عنوان «ارادهٔ همگان[۵۲]» مطرح می‌شود می‌بایست جای خود را به معنای‌دیگری بدهد که وی آن را «ارادهٔ کلی[۵۳]» می‌نامید[۵۴]. ارادهٔ همگان یا رضایت و قبول، برای تشکیل سازمان سیاسی جدید جامعه یا تأسیس حکومت، به‌حد کافی پویا وانقلابی نبود و، فزون برآن، خود می‌بایست مسبوق به‌وجود حکومت باشد و بنابراین فقط برای اخذ تصمیمات خاص و حل مسائلی که برحسب مورد در سازمان سیاسی جامعه پیش می‌آمد کفایت می‌کرد. ولی این ملاحظات همه صوری است و در درجهٔ دوم اهمیت قرار

---

← و راست مانند ابر و دانتن و ژیروندنها نابود کردند و تا نهم ترمیدور و سقوط روبسپیر در ۱۷۹۴ با خشونت و خودکامگی به سلطه‌گری ادامه دادند. (مترجم)

۵۰. همان کتاب از Thompson ، صفحهٔ ۳۶۵ (نقل از سخنرانی روبسپیر در کنوانسیون، فوریهٔ ۱۷۹۴).

51. consent

۵۲. *volonté de tous* ؛به انگلیسی will of all . (مترجم)

۵۳. *volonté général* ؛به انگلیسی general will . (مترجم)

54. J.J. Rousseau, *Du contrat social* (1762) ,tr. G.D.H. Cole, New York, 1950, Book II, chapter 3.

[این کتاب زیر عنوان «قرارداد اجتماعی» به‌فارسی ترجمه شده است (تهران، ۱۳۲۴ ه.ش.) در متن حاضر همه‌جا از آن به‌نام «پیمان اجتماعی» یاد کرده‌ایم. (مترجم)]

دارد. مهمتر این است‌که لفظ «اراده»که‌ماهیتاً پذیرای هیچ‌گونه جریان تبادل عقیده و توافق برمبنای آرای مختلف نیست جانشین رضایت و قبول می‌شود که حاکی از گزینش پخته وعقیدهٔ سنجیده‌است. اراده اگر بنا باشد به‌کنش خود ادامه دهد، باید یکی و بخش‌ناپذیر باشد. «ارادهٔ منقسم، قابل تصور نیست.» بین عقاید امکان میانجیگری وجود دارد ولی در مورد اراده‌ها وساطت ممکن نیست. تکیه بر مردم به‌جـــای جمهوری بدین معناست که آنچه باید اتحاد سازمان سیاسی جامعه را در آینده تضمین کند ارادهٔ خلق است نه نهادهائی که عامه در آن شریکند. خاصیت برجستهٔ ارادهٔ کلی اتفاق رأی یا وحدت نظر نهفته در آن است. مقصود روبسپیر هم که دائماً از «رأی عامه» صحبت می‌کرد همین وحدت نظر ملازم با ارادهٔ کلی بود نه‌عقیده‌ای که عده‌ای در محضر عام درآن بتوافق رسیده باشند.

اتحادی که بین مردم باالهام از ارادهٔ واحد پدید بیاید نباید با ثبات مشتبه شود. روسو استعارهٔ ارادهٔ کلی را چنان جدی و به‌مفهوم حقیقی گرفت که تصور کرد ملت هم مانند فرد، پیکری است که به‌نیروی یك اراده رانده و هدایت می‌شود و هر لحظه می‌تواند بدون از دست دادن هویت اصلی، جهت خود را تغییر دهد. دقیقاً به‌همین مفهوم بود که روبسپیر گفت: «اراده‌ای واحد لازم است... باید این اراده یا طرفدار جمهوری باشد یا هواخواه سلطنت»، و به‌همین دلیل روسو اصرار داشت که «اراده محال است خود را برای آینده ملتزم کند[۵۵].» او با این‌کلام هم از بی‌ثباتی وبیوفائی و غدر سرنوشت‌ساز حکومتهای انقلابی از پیش خبر داد و هم‌اعتقاد قدیمی دولتهای تك‌ملیتی را توجیه کرد مبنی براینکه پیمانها تا هنگامی که در خدمت مصالح ملی باشند الزام آورند. این‌گونه برداشت از «مصالح عالیه کشور» بدون پایبند بودن به‌اخلاق، از انقلاب فرانسه هم قدیمیتر است. مفهوم ارادهٔ واحد حاکم بر سرنوشت مردم و مدافع منافع ملت، تعبیری بود که پیش از آنکه رژیم سلطنتی به‌وسیلهٔ انقلاب سرنگون شود از نقش ملی پادشاهان

۵۵. همان کتاب، کتاب دوم، فصل ۱.

روشنفکر وجود داشت. چنانکه جان ادامز هم یك‌بار گفت، مسأله در واقع این بود که چگونه ممکن است «بیست و پنج میلیون فرانسوی را که هرگز قانونی غیر از ارادهٔ پادشاه را به‌فکـر راه نـداده‌انـد و نشناخته‌اند، وادار به پشتیبانی از یك قانون اساسی مبتنی بر آزادی کرد.» چون ارادهٔ کلی دقیقاً چیزی است که کثرت را به‌وحدت مبدل می‌کند، روسو وسیله‌ای بسیار زیرکانه و مبتکرانه یافته بود که‌جماعت را از این طریق به‌جای فرد بنشاند. جذابیت نظریهٔ وی برای مردان انقلاب ناشی از همین بود.

برای ساختن چنین واحدی بااین همه سر، روسو نقطهٔ اتکای خود را مثالی قرار می‌دهد که بگونه‌ای فریبنده ساده و باور پذیر است. وقتی صاحبان دو منفعت‌متعارض باصاحب‌منفعت ثالثی روبروسی‌گردند که باهر دو آنها متساویاً در تضاد است، دست به‌دست یکدیگر می‌دهند و در برابر سومی متحد می‌شوند. این یکی از تجربه‌های عادی است و روسو به‌قرینهٔ همین تجربه، در سیاست هم فرض را بر وجود یك‌دشمن مشترك ملی و قدرت وحدت‌بخش آن قرار می‌دهد. تنها در برابر دشمن است که چیزی مانند «ملتی واحد و بخش‌ناپذیر»، یعنی کمال مطلوب ناسیونالیسم فرانسه و دیگر کشورها، امکان تحقق پیدا می‌کند. پس وحدت ملی فقط در امور خارجه و در شرایط خصومت لااقل بالقوه می‌تواند فرصت عرض‌اندام بیابد. این نتیجه بااینکه در سده‌هـای نوزدهم و بیستم بندرت مورد تصدیق قرار گرفته، همیشه از لوازم سیاست ملی بوده است و چنان بوضوح تالی نظریهٔ ارادهٔ‌کلی است‌که سن‌ژوست هم باآن آشنا بود و می‌گفت «فقط امور خارجه را می‌توان به معنای صحیح «سیاست» خواند حال آنکه «امر اجتماعی[۵۶]» از روابط انسانی تشکیل می‌شود[۵۷].»

ولی روسو از این هم حتی یك گام جلوتر رفت. او در جستجوی اصل وحدت دهنده‌ای در درون خود ملت بود که برای سیاست داخلی هم معتبر باشد. بنابراین، مشکل وی این بود که کجا بیرون از حوزهٔ

56. «le social»

۵۷. همان کتاب از Ollivier، صفحهٔ ۲۰۳.

امور خارجه دشمن مشترکی بیابد. روسو مساله را به‌این صورت حل می‌کند که می‌گوید در سینهٔ هر شهروند چنین دشمنی هست که همان اراده و منفعت جزئی[۵۸] او باشد. برای اینکه این دشمن نهائی و جزئی به‌مرتبهٔ دشمن مشترك برسد و در نتیجه از درون در میان ملت وحدت ایجاد کند، کافی است منافع و اراده‌های جزئی را به‌هم بیفزائیم. دشمن‌مشترك‌درمیان‌ملت، حاصل‌جمع‌منافع جزئی‌همهٔ‌شهروندان است. در این زمینه روسو جمله‌ای از مارکی دارژانسون[۵۹] بدین عبارت نقل می‌کند که: «توافق بین دو منفعت جزئی از تضاد با یك منفعت سوم صورت می‌پذیرد» و سپس می‌گوید: «شاید دارژانسون می‌بایست اضافه کند که **توافق همهٔ منافع از تضاد با منفعت یکایك بوجود می‌آید.** اگر منافع مختلف وجود نداشت، نفع مشترك احساس نمی‌شد چون دیگر با مانعی برخورد نمی‌کرد. هرچیز به‌راه خود می‌رفت و سیاست هنری بشمار نمی‌آمد[۶۰].» (تأکید روی بعضی کلمات در این متن اضافه شده است).

58. particular will and interest

۵۹. آرژانسون نام خانواده‌ای‌قدیمی از اشراف فرانسه است که برخی از اعضای آن در سده‌های هفدهم و هجدهم و نوزدهم به‌مناصب مهم رسیدند و چندتن از آنان لقب «مارکی» گرفتند. با اینکه نویسنده نام کوچك این مارکی را ذکر نمی‌کند، ولی احتمالا منظور او رنه لوئی مارکی دارژانسون پسر مارك رنه مارکی دارژانسون رئیس‌پلیس لوئی چهاردهم است. مارکی دارژانسون پس از طی مراحلی در خدمت دولت، در ۱۷۴۴ همزمان با برادرش کنت دارژانسون که وزیر جنگ بود، به‌مقام وزارت امور خارجه رسید. وی پس از سه سال به سبب مشکلاتی از سیاست کناره گرفت و چون در نویسندگی دست داشت، بقیهٔ عمر را به‌تألیف و بویژه نوشتن خاطراتش پرداخت. ولتر دربارهٔ او گفته است «بهترین شهروندی بود که مزهٔ وزارت را چشید.» (مترجم) نام مورد نظر:
René-Louis Marquis d'Argenson

۶۰. با اینکه این جملات کلید مفهوم ارادهٔ کلی روسو است، فقط در یادداشتی ذیل یکی از صفحه‌ها به‌بیان آن اکتفا شده است («پیمان اجتماعی»، کتاب دوم، فصل ۳). روسو بقدری تجربهٔ مشخصی را که اساس و منشأ این مفهوم بوده طبیعی تلقی می‌کرده است که لازم ندیده حتی به‌ذکر آن بپردازد. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که نظریهٔ پیچیدهٔ ارادهٔ کلی سابقه و زمینهٔ تجربی بسیار ساده‌ای داشته است. این نمونه‌ای آموزنده از مشکلاتی است که معمولا در تفسیر آثار نظری پیش می‌آید چون در فلسفهٔ سیاسی گرداگرد کمتر نظریه‌ای مانند مفهوم ارادهٔ کلی چنین هاله‌ای از اباطیل و یاوه‌های گیج کننده حلقه زده است.

خواننده ممکن است متوجه تساوی عجیبی که روسو بین نفع و اراده برقرار می‌کند شده باشد. این برابری اساس کلیهٔ نظریات‌سیاسی روسو است. در سراسر کتاب «پیمان اجتماعی» او این دو لفظ را مترادفاً بکار می‌برد و فرض تصریح نشده‌اش این است که اراده خود بخود منافع را در خویش جمع و بیان می‌کند. بنابراین، ارادهٔ کلی جامع و بیانگر نفع کلی، منفعت مردم یا منافع ملت به‌طور کلی است و این نفع یا اراده چون کلی است، وجودش مشروط به‌تضاد با هر نفع یا ارادهٔ جزئی است. در نظر روسو، ملت لازم نیست منتظر حملهٔ دشمن به مرزهای کشور شود تا افراد آن همه «مانند یك‌تن» بپاخیزند و «اتحاد مقدس» بوجود آورند؛ یگانگی ملت تضمین می‌شود زیرا هر شهروند در درون خود هم حامل دشمن مشترك است و هم حامل نفع کلی. موجد نفع کلی، دشمن مشترك است که همان نفع یا ارادهٔ جزئی هر فرد باشد. پس اگر هر فرد از حیث اینکه جزئی است‌از کل، برضد خویش قیام کند خواهد توانست دشمن یعنی ارادهٔ کلی‌را در خویشتن برانگیزاند و بدینسان یك شهروند راستین کشور شود. «اگر کسی علامات باضافه و منها را که با یکدیگر حذف می‌شوند از همهٔ اراده‌های جزئی بردارد، ارادهٔ کلی حاصل جمع اختلافات خواهد بود.» برای سهیم شدن در سازمان سیاسی جامعه، هریك از افراد ملت باید دائماً برضد خویش برخیزد و در حال طغیان باقی بماند.

البته هیچ دولتمرد ملی تا این حد از روسو پیروی نکرده است. گرچه مفهوم ناسیونالیستی شهروندی عمدة وابسته به‌وجود دشمن مشترك خارجی است، ولی‌هیچ‌جا چنین فرضی یافت نمی‌شود که دشمن مشترك در قلب یکایك افراد جای دارد. در مورد انقلابگران و سنت انقلابی قضیه فرق می‌کند. نه‌تنها در انقلاب فرانسه بلکه در همهٔ انقلابهائی که از آن الهام گرفتند، نفع مشترك در لباس دشمن مشترك ظاهر می‌شود. در « نظریهٔ ارعاب[61]»، از روبسپیر تا لنین و استالین، فرض همیشه بر این بوده است که نفع کل باید خودبخود و دائماً با

61. theory of terror

منافع جزئی شهروندان در ستیز باشد[۶۲]. نکتهٔ جالب توجه غالباً از خودگذشتگی خاص انقلابگران است که البته نباید با «آرمانگرائی» و کارهای قهرمانی مشتبه شود. از هنگامی که روبسپیر به‌تبلیغ فضیلتی که از روسو اقتباس شده بود پرداخت، فضیلت معادل از خودگذشتگی قرار گرفت. این معادله تأثیری نازدودنی در مردان انقلاب گذاشته و اعتقادی عمیق در آنان بوجود آورده است که ملاك ارزش هر سیاست تضادی است که آن سیاست بامنافع جزئی پیدا می‌کند و قدر مرد وابسته به‌این است که تاکجا به‌ضد نفع و ارادهٔ خود دست بعمل بزنند.



باید توجه داشت که تبیین نظری و تالی تعلیمات روسو هر چه باشد، مفهوم از خودگذشتگی در آثار او و «رعب فضیلت[۶۳]» در نظریات روبسپیر بر تجارب عملی مبتنی است و این تجارب قابل فهم نیست مگر با در نظر گرفتن نقش خطیر همدردی یا دل‌نمودگی در ذهن و دل کسانی که مسیر انقلاب فرانسه را آماده ساختند و در این مسیر بعمل پرداختند. برای روبسپیر روشن بود که تنها نیروئی که می‌تواند و می‌باید طبقات مختلف جامعه را به‌صورت یك ملت با هم متحد کند احساس همدردی از سوی طبقات بالاست برای تیره‌بختان یا، به‌سخن دیگر، از طرف کسانی که رنج نمی‌کشند نسبت به‌مردم فرودست. خوبی و نیك‌نهادی انسان در وضع طبیعی از این‌رو نزد روسو به‌صورت یکی از اصول متعارفه درآمده بود که وی همدردی و غمخواری را

---

۶۲. این برداشت انقلابی از فضایل مردمی را می‌توان در جملات تاریخی روبسپیر یافت که ضمن آن نظریهٔ خود راجع به‌شیوهٔ حکمرانی و کردار نمایندگان مردم را بیان می‌کند: «مردم برای اینکه دادگری و برابری را دوست داشته باشند نیازمند فضایل بزرگ نیستند. فقط کافی است خودشان را دوست داشته باشند. ولی کسی که حکومت می‌کند مجبور است نفع خویش را فدای نفع مردم و نخوت قدرت را قربانی مساوات کند... بنابراین، برگزیدگان مردم باید از اول در درون خود همهٔ هواهای شخصی را تابع میل کلی به‌خیر عموم کنند...» (به نقل از خطابهٔ مورخ ۵ فوریهٔ ۱۷۹۴ در کنوانسیون. «مجموعه آثار»، ویراستهٔ Laponneraye ، جلد سوم، صفحهٔ ۵۴۸).

63. terror of virtue

طبیعی‌ترین واکنش انسان در برابر محنت دیگران و بنابراین بنیادکلیهٔ مراودات اصیل و «طبیعی» بشر می‌دانست. البته روسو و روبسپیر نیکی جبلی انسان طبیعی را هرگز بیرون از جامعه نیازموده بودند و آن را از فساد و تباهی جامعه استنتاج می‌کردند به‌همان نحوکه کسی‌که سیب گندیده را می‌شناسد، گندیدگی را با این فرض تبیین می‌کند که سیب در اصل به‌صورت سالم وجود دارد. آنچه این دو به تجربهٔ باطنی می‌شناختند بازی ابدی میان عقل و شور۶۴ از یك‌سو و گفتگوی درونی اندیشه از سوی دیگر بود که در آن آدمی با خویشتن به‌گفت وشنود می‌نشیند. روسو و روبسپیر چون فرقی میان اندیشه و عقــل نمی گذاشتند، لاجرم این نتیجه برایشان حاصل شد که عقل در شور و در همدردی هر دو مداخله و تصرف می‌کند و «خاطر انسان را به‌خویشتن مشغول می‌دارد و او را از هر چیز که باعث ناآرامی و رنج وی گردد جدا نگه‌می‌دارد.» به عبارت دیگر، عقل، آدمی را خودپسند می‌کند و مانع از این می‌گردد که «طبیعت را با مردم دردمند و بینوا همانــد ببیند.» به‌گفتهٔ سن ژوست، «باید همهٔ تعریفات به‌وجدان اخــلاقی برگردد؛ نفس سفسطه‌گر تمام فضیلتها را به‌پای چوبهٔ دار می‌کشد۶۵.»

چنان برای ما عادت شده که طغیان علیه عقل را به رمانتیسم اوایل سدهٔ نوزدهم نسبت دهیم و بعکس قرن هجدهم را در چارچوب مذهب «منور» اصالت عقل با آن نماد ناهنجار «پــرستشگاه خــرد» محدود کنیم که ممکن است از قدرت چنین دادخواهیها در طرفداری از شور و دل و روح، بویژه روح دو پاره یا به قول روسو «روح چاك شده۶۶»، غافل شویم یا آن را دست کم بگیریم. گوئی روسو در طغیان

۶۴. passion که اصلا در فلسفه به‌معنای «انفعال» یا «کارپذیری» است (در مقابل action یا «فعل») و توسعاً معانی «شور» و «درد» و «تغیرات نفسانی» نیز از آن مستفاد می‌شود. (مترجم)

۶۵. سخنان روسو به‌نقل از:
*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), tr. G.D.H. Cole, New York, 1950, p. 226.
گفتهٔ سن‌ژوست به‌نقل از همان کتاب از Ollivier ، صفحهٔ ۱۹.

66. *âme déchirée*

علیه عقل، به‌جای آن «واحد جامع اثنین[۶۷]» که در حدیث نفس یا گفت و شنود ذهن با خودش، تجلی پیدا می‌کند و ما به‌آن تفکر نام می‌دهیم، روحی را نشانده که دوپاره شده است. اما در مورد روح، واحد جامع اثنین به‌تعارض می‌پردازد نه به‌گفت‌وشنود و از این رو موجد شور به مفهوم دوگانهٔ رنج و شوریده حالی[۶۸] از یك‌سو و شور و اشتیاق[۶۹] از سوی دیگر می‌شود. روسو این اهلیت برای رنج و درد را از یك طرف در برابر خودپسندی جامعه می‌گذارد و ازطرف دیگر درمقابل جمعیت‌ـ خاطر و آرامش و انزوای ذهنی که با خود در گفتگوست. مردانی کـه بعد از روسو دست‌به‌انقلاب زدند و با رنج وپریشانی مستمندان روبرو شدند و برای نخستین‌بار در تاریخ دروازه‌های قلمرو نورانی امور همگانی را به روی تهیدستان گشودند، بیش از هر بخش از تعلیمات وی زیر تأثیر عظیم و چیره‌گر همین تأکید برمحنت و درد قرار گرفتند. آنچه در این کوشش بزرگ برای ایجاد همبستگی عمومی در میان بشر اهمیت داشت، از خودگذشتگی و توانائی غرقه ساختن خویش در رنج دیگران بود نه نیکوکاری، و آنچه از هر چیز زشت‌تر و خطرناکتـر جلوه‌گر می‌شد خودپسندی بود نه خبث نفس. مردان انقلاب با رذیلت[۷۰] بیش از شرارت[۷۱] آشنائی داشتند و از دیدن رذایل اخلاقی و خودپرستی باور نکردنی توانگران به‌این نتیجه رسیده بودند که فضیلت «حصهٔ شوربختان و میراث» تنگدستان است. چون دیده بودند که چگونه «لذت پرستی جنایت به‌همراه می‌آورد»، برهان می‌آوردند که بنابراین زجر بینوائی باید موجد خوبی و نیك‌نهادی شود[۷۲]. جادوی همدردی به

---

67. two-in-one 68. suffering 69. passionateness
70. vice 71. evil

۷۲. مأخذ دو جمله‌ای که به‌صورت نقل‌قول از روبسپیر آوردیم کتاب ر.ر. پالمر است. این کتاب و زندگینامهٔ روبسپیر به‌قلم تامسن (Thompson) که پیش از این نیز قطعاتی از آن نقل شده، منصفانه‌ترین، دقیقترین و عینیترین بررسیهائی است که در سالهای اخیر دربارهٔ روبسپیر و اطرافیان او انجام گرفته است. نوشتهٔ پالمر بخصوص از جهت روشن کردن ماهیت دورهٔ وحشت اثری بسیار برجسته است.

R.R. Palmer, *Twelve Who Ruled: The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton, 1941, p. 265.

عقیدهٔ آنان در این بود که قلب دردمندان را در برابر محنت دیگران می‌گشود و از این راه پیوندی «طبیعی» در میان مردم ایجاد و استوار می‌کرد که فقط ثروتمندان از آن بی‌نصیب می‌ماندند. هرجا ظرفیت رنج کشیدن و غمخواری و توانائی مشارکت در رنج دیگران بپایان می‌رسید، رذیلت آغاز می‌شد. خودپسندی، قسمی فساد و تباهی «طبیعی» بشمار می‌رفت. روسو غمخواری و دل‌نمودگی را در فلسفهٔ سیاسی وارد کرد و روبسپیر به‌نیروی سخنوری آن را به‌کوی و برزن برد.

شاید پرهیز ناپذیر بود که مسألهٔ نیکی و بدی و تأثیر ساده و عریان آن در سرنوشت آدمیان درست در لحظه‌ای وارد اذهان شود که بشر درصدد اثبات شرافت و منزلت خود برآمده بود بدون آنکه به‌دین و نهادهای دینی متمسک شود. لیکن کسانی که نیکی را با «انزجار فطری انسان از مشاهدهٔ رنج همنوع» (جملهٔ روسو) اشتباه می‌گرفتند و خیال می‌کردند خباثت درخودپسندی‌و ریا خلاصه می‌شود، نمی‌توانستند به‌کنه مساله برسند. مهمتر آنکه حتی طرح مساله هراس‌انگیز خیر و شر بدون در نظر گرفتن تنها تجربهٔ معتبر ومتقنی که‌مردم غرب از عشق فعال به‌نیکی به‌عنوان اصل الهام‌بخش هرگونه عمل بدست آورده بودند یا، به‌عبارت دیگر، بدون توجه به شخص عیسی ناصری، امکان نداشت ــ یا لااقل در چارچوب سنتهای غربی ممکن نبود. این ملاحظه به‌دنبال انقلاب فرانسه پیش آمد. روسو و روبسپیر یقیناً نتوانستند از عهدهٔ پاسخگوئی به‌مسائلی برآیند که تعلیمات یکی و عملیات دیگری برای نسلهای بعد بوجود آورده بود؛ ولی بدون این دو تن و بدون انقلاب فرانسه، شاید ملویل۷۳ و داستایوسکی۷۴ هرگز جرأت نمی‌ـ

---

۷۳. Herman Melville (۱۸۱۹ـ۹۱). داستان‌نویس بزرگ امریکائی. شاهکار او در میان آثار متعددش کتاب «موبی‌دیک» *(Moby Dick)* یـا «وال سپیده» است و داستان کوتاهتری به‌نام «بیلی‌باد» *(Billy Budd)* که پس از مرگش در ۱۹۲۴ انتشار یافت و در اینجا موضوع بحث نویسنده است. (مترجم)

۷۴. Feodor Mikhailovich Dostoevsky (۱۸۲۱ ـ ۸۱). نویسندهٔ شهیر روسی که خوانندگان ایرانی با آثار بزرگش مانند «برادران کارامازوف» و «جنایت و مکافات» و غیره آشنائی دارند. «مفتش اعظم» The Grand Inquisitor فصل ←

کردند ــ یکی در کتاب «بیلی‌باد» و دیگری در داستان «مفتش اعظم» ــ هاله‌ای را که از تبدیل عیسی ناصری به‌مسیح صورت بسته بــود بزدایند و او را وادار به‌بازگشت به‌میان انسانها کنند و از این راه آشکارا و به‌طور مشخص، ولو به‌زبان شعر و تمثیل، نشان دهند که مردان انقلاب فرانسه نادانسته به‌چه‌کار غم‌انگیزی دست زده‌اند و چگونه نقض غرض کرده‌اند. برای اینکه بدانیم خیر مطلق چه‌نتایجی ممکن است در جریان امور بشر به‌تفکیك از امور الاهی ببار آورد، باید به‌شاعران روی بیاوریم و سخن ملویل را در یاد نگه داریم که گفت « کار شاعر به‌نظم آوردن اوج همان احساساتی است که طبعی مانند طبع نلسن[۷۵] وقتی امکان می‌یافت، در قالب عمل به آن جــان می‌بخشید.» دست کم از شاعران می‌توان آموخت که خطر خیر مطلق کمتر از شر مطلق نیست. خیر مطلق نه‌تنها با از خودگذشتگی مساوی نیست ــ زیرا مفتش اعظم هم یقیناً فارغ از خویش و از خود گذشته بود ــ بلکه از فضیلت کسی مانند ناخداویر[۷۶] هم درمی‌گذرد. روسو و روبسپیر در خواب هم نمی‌دیدند که خوبی ممکن است از فضیلت هم فراتر برود و تصور کنند که بدی ناب قادر است به‌قول ملویل «بکلی از عنصر پستی و شهوت تهی باشد» و ورای رذیلت، باز هم می‌تواند خباثتی وجود داشته باشد.

←پنجم از کتاب پنجم «برادران کارامازوف» است که یکی از برادران به‌نام ایوان به صورت حکایتی که خودش ساخته است برای برادر کوچکتر موسوم به آلیوشا نقل می‌کند. (مترجم)

۷۵. Horatio Nelson (۱۸۰۵ ــ ۱۷۵۸). منظور لرد نلسن دریاسالار و قهرمان ملی انگلیسی است که ناوگان ناپلئون را در ۲۱ اکتبر ۱۸۰۵ در ترافالگار درهم شکست و خود نیز در این نبرد جان سپرد. (مترجم)

۷۶. Captain Vere ناخدای کشتی *Indomitable* که بیلی‌باد به‌عنوان ملوان در آن خدمت می‌کند. بیلی‌باد به‌علت افترائی که یکی از همکارانش به‌نـام کلاگارت (Claggart) به او می‌زند، وی را بقتل می‌رسانـد. نـاخـدا ویر با اینکه به‌طینت پاك و معصومیت فطری بیلی‌باد واقف است و می‌داند که در این واقعه حقیقتاً مظلوم بوده و موازین عادی عدالت بشری برای قضاوت دربارهٔ او نارساست، با توجه به‌وظیفه‌ای که مطابق قانون به‌عنوان فرمانده کشتی برعهده ←

مسلم است که مردان انقلاب فرانسه از تفکر بر حسب این مقولات ناتوان بودند و بنابراین نمی‌توانستند به‌کنه مساله‌ای که در اثر عمل خود آنها مطرح شده بود پی‌ببرند. بالاترین چیزی که به‌آن آگاهی داشتند اصولی بود که اعمالشان از آن الهام می‌گرفت و تقریباً هیچ دربارهٔ معنای داستانی که در نتیجهٔ این اعمال بوجود آمده بود نمی دانستند. ملویل و داستایوسکی دو نویسنده و اندیشمند بزرگ بودند؛ اما اگر نبودند هم باز یقیناً برای اینکه بدانند ماجرا از چه قرار بوده در موضع بهتری جای داشتند ـ بویژه ملویل که چون در مقایسه با داستایوسکی از غنای بیشتری در تجربهٔ سیاسی برخوردار بود، می دانست به‌مردان انقلاب فرانسه که می‌گفتند انسان در وضع طبیعی خوب است و در جامعه به‌خباثت آلوده می‌شود، چگونه پاسخ بدهد. ملویل این کار را در کتاب «بیلی‌باد» انجام می‌دهد. گوئی در این داستان می‌خواهد بگوید: گیرم حق باشما باشد و آن «انسان طبیعی» که از او صحبت می‌کنید مانند یك کودك «سرراهی» بیرون از درجات و مراتب اجتماعی بدنیا بیاید و آراسته به‌موهبت خوبی و معصومیتی وحشی دوباره در جهان براه بیفتد ـ می‌گوئیم دوباره چون یقیناً چنین چیزی به‌منزلهٔ بازگشت و «ظهور» خواهد بود؛ مسلماً یادتان هست که این واقعه یك‌بار دیگر هم در گذشته اتفاق افتاده است؛ حتماً آن حکایت را که سنگ بنای تمدن مسیحی است فراموش نکرده‌اید۷۷؛ اما چون ممکن است فراموش کرده باشید، بگذارید آن را در اوضاع کنونی و با زبان خودتان برایتان بازگو کنم.

همدردی و خوبی ممکن است دو پدیدار مرتبط باشند ولی یکی نیستند. با اینکه در «بیلی‌باد» نقش‌عمده با همدردی‌است، ولی موضوع داستان خیر فراتر از فضیلت و شر و رای رذیلت است و طرح داستان از روبرو شدن این دو، شکل می‌گیرد. خیر فراسوی فضیلت همان خوبی

---

→ دارد بیلی‌باد را محاکمه می‌کند و ناگزیر به‌جرم قتل نفس حکم به‌اعدام او می‌دهد. موضوع اصلی کتاب دشواری سهمگینی است که عدل انسانی در ستاندن داد نیکان از بدان با آن روبروست. (مترجم)

۷۷. غرض از این کنایه‌ها ولادت و رسالت ومصیبت حضرت عیسی است. (مترجم)

طبیعی و شر فراتر از خبث همان «فساد و تباهی به‌اقتضای طبیعت» است که بکلی از پستی و شهوت جداست. هیچ‌یك از این دو صفت جنبهٔ اجتماعی ندارد و دو مردی که این‌گونه خیرو شر را تجسم می‌دهند به‌هیچ جا در جامعه متعلق نیستنـــد. بیلی‌باد کودکی سرراهی بـوده است و شخصیت مخالف او کلاگارت هم معلوم نیست از چه اصل و ریشه‌ای است. در صحنه‌ای که این دو با یکدیگر روبرو می‌شوند هیچ عنصری از تراژدی وجود ندارد. خوبی طبیعی «الکن» است؛ بیانش مفهوم و رسا نیست؛ اما از خبث قویتر است زیرا خبث حالت فاسد و تباه طبیعت است و طبیعت «طبیعی» نیرومندتر از طبیعت تباه و منحـرف است. عظمت این بخش داستان در این است که خوبی چون جزئی از طبیعت است، ضعف و افتادگی نشان نمی‌دهد بلکه با قدرت و حتی خشونت عرض اندام می‌کند و به‌همین سبب قانع کننده است. هیچ چیز مگـر همان عمل خشونت‌آمیز بیلی‌باد که مردی را که علیه او به‌دروغ شهادت داده بود با ضربتی بقتل می‌رساند، نمی‌توانست در اینجا وافی به‌مقصود باشد چون این عمل «تباهی و فساد» طبیعت را نابود می‌کند. اما ایـــن پایان کار نیست، تازه اول داستان است. «طبیعت» مسیر خود را پیموده است و در نتیجه آنکه خبیث بود بهلاکت رسیده و آن‌کس که خوب بود چیره شده است. درد اینجاست که حتی اگر فرض کنیم بیلی‌باد هرگز معصومیت خود را از دست نداده و هنوز یك «فرشتهٔ خداست»، اکنون به‌علت مواجهه با بدی، او هم تبهکار شده‌است. در این هنگام «فضیلت» در لباس ناخدا ویر در تعارض میان خیر و شر مطلق وارد می‌شود و همین آغاز تراژدی است. فضیلت شاید به‌پای نیکی نرسد ولی به‌هر حال تنها چیزی است که می‌تواند در قالب «نهادهای پایدار» تجسم و صورت‌خارجی بیابد وباید حتی‌اگر به‌زیان‌نیکان هم‌که‌شده، فائق‌بیاید. معصومیت مطلق طبیعی به‌دلیل آنکه فقط از راه خشونت می‌تواند وارد عمل شود، «با آرامش جهان و آسایش حقیقی بشر در ستیز است.» از این رو سرانجام فضیلت مداخله می‌کند نه به‌خاطر اینکه بدی را از تبهکاری باز دارد بلکه بدین‌منظور که معصومیت مطلق را به‌کیفـر

خشونتش برساند. کلاگارت را «یك فرشتهٔ خدا کشته است، ولی همین فرشته باید بدار آویخته شود!» تراژدی دراین است که قانون برای انسانها وضع شده است نه برای فرشتگان یا اهریمنان. قوانین و «نهادهای پایدار» نه‌تنها در برابر یورش شر طبیعی و بنیادین تاب نمی‌آورند بلکه زیر ضربت معصومیت مطلق نیز فرو می‌شکنند. قانون در حد فاصل جنایت و فضیلت حرکت می‌کند و نمی‌تواند فراسوی این دو چیزی را بشناسد. برای شر ناب هیچ کیفری در قوانین نیست، اما خوبی ناب ناگزیر باید به‌مجازات برسد هرچند مردی با فضیلت مانند ناخدا ویر خوب می‌داند که فقط این نیکی خشن قادر است با قدرت تبهکارانهٔ بدی پنجه درافکند. امر مطلق وقتی وارد قلمرو سیاست شد، همه را به‌کام نیستی می‌برد و در نظر ملویل حقوق بشر شامل یك امر مطلق است.

پیش از این گفتیم که شور غمخواری در ذهن و دل مردانی که انقلاب امریکا را برپا کردند، جائی نداشت. جان ادامز می‌نویسد: «حسد و بغض عوام نسبت به‌اغنیا عمومی است و تنها ترس یا ضرورت آن را مهار می‌کند. گدا هرگز نمی‌تواند بفهمد که چرا دیگری باید در کالسکه سوار شود در حالی‌که او دستش به‌نان هم نمی‌رسد[۷۸].» کیست که در درستی این گفته شك کند؟ اما هیچ کس نیست که با بینوائی آشنا باشد و از مردی شگفت‌انگیز و «عینیت» آمیخته با «بی‌اعتنائی» این داوری یکه نخورد. ملویل چون از امریکا برخاسته بود می‌دانست در مقابل قضاوت نظری مردان انقلاب فرانسه که انسان را طبیعتاً نیك سرشت قلمداد می‌کردند چگونه پاسخ ابراز کند اما نمی دانست آن دل مشغولی شورانگیز را که اساس عملی چنین نظریه‌ای بود و نگرانی دربارهٔ محنت خلق را چطور در محاسبه دخالت دهد. از ویژگیهای داستان «بیلی‌باد» یکی این است که در آن غنی محسود فقیر نیست بلکه «طبیعت فاسد» نسبت به «طبیعت سالم» حسد می‌ورزد و

۷۸. به‌نقل از:
Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Harvard, 1952, p. 205.

این معنا را در رشك بردن کلاگارت به بیلی‌باد مشاهده می‌کنیم؛ دیگر آنکه کسی که درد نکشیده برای آن کس که به‌مصیبت دچارآمده همدردی نمی‌کند؛ بعکس، بیلی‌باد که خود قربانی شده است برای ناخدا وبر که او را به‌نابودی می‌فرستد غمخواری می‌کند.

«مفتش اعظم» روی دیگر سکهٔ انقلاب‌فرانسه است. در این داستان با نظریات سر و کار نداریم. آنچه می‌شنویم حکایت انگیزه‌های مکنون گفتار و کردار بازیگران اصلی انقلاب است که با بیانی تاریخی بازگو می‌شود. داستایوسکی غمگساری خاموش عیسی را در مقابل رقت بلیغ و ترحم گویای مفتش اعظم می‌نهد. در غمخواری و دل‌نمودگی چنان رنج دیگران را احساس می‌کنیم که گوئی این درد مسری است. ترحم و رقت بدین معناست که از رنج دیگران متأسف می‌شویم بی‌آنکه درد را در خود احساس کنیم. پس همدردی و ترحم نه‌تنها یکی نیستند بلکه ممکن است حتی مرتبط هم نباشند. همدردی برحسب ماهیت نمی‌تواند در الم رنج افراد یك طبقه یا یك قوم برانگیخته شود تا چه رسد به‌رنج نوع بشر به‌طور عموم و نیز نمی‌تواند از رنج یك فرد خاص دورتر رود و باز هم طبیعت خود را که درد کشیدن با دیگری است حفظ کند. نیروی همدردی وابسته به‌شوری است که در پس آن نهفته است و این شور، برخلاف عقل، فقط قادر است امر جزئی را در بربگیرد و نه تصوری از کلیات دارد و نه قدرتی برای کلیت بخشیدن. گناه مفتش اعظم هم مانند روبسپیر در این است که «به‌سوی ضعفا [به‌طـور کلی] جلب می‌شود.» این نه‌تنها از آن رو گناه است که این‌گونه انجذاب قابـل تفکیك و تمیز از شهوت قدرت نیست، بلکه گناه است به‌این دلیل کـه دردمندان را از شخصیت تهی می‌کند و همه را با هم در انبوهی به‌نام مردم «همیشه تیره‌بخت» یا توده‌های رنجبر و غیره متراکم می‌سازد. در نظر داستایوسکی نشانهٔ الوهیت عیسی این است‌که او می‌تواند با یکایك آدمیان منفرداً همدرد باشد بی‌آنکه آنان را در توده‌ای از قبیل بشریت دردمند و مانند آن با هم جمع کند. عظمت داستان، قطع نظر از معانی و نتایج ضمنی آن در الهیات، در این است که احساس می‌کنیم وقتی

پای همدردی به‌میان می‌آید، چقدر عبارات آرمان پرستانه و پرطمطراق آنانکه حتی به لطیفترین طرز ابراز ترحم می‌کنند کـاذب و تهی از معناست.

همانطور که فصاحت صفت فضیلت است و پرگوئی از خصایص ترحم، ناتوانی از کلیت بخشیدن به‌امور نیز رابطهٔ نزدیك دارد با نوعی بیزبانی و خامدستی در استفاده از الفاظ. نیکی و همدردی هر دو به خصلت اخیر ممتاز می‌شوند. شور و همدردی عاجز از بیان نیستند ولی بیانشان به‌جای الفاظ از حالات و حرکات تشکیل می‌شود. مفتش اعظم بتنهائی سخن می‌گوید و عیسی نه به‌علت آنکه در استدلال از خصم فرو می‌ماند بلکه بدین سبب که با همدردی گوش می‌دهد، محو در رنج و درد نهفته در پس شیوائی این تك‌گوئی بزرگ، خاموش است. او چنان دقیق و عمیق گوش فرا داده که این تك‌گوئی حالت گفت‌وشنود به‌خود می‌گیرد، اما گفت و گوئی که با کلام نمی‌توان پایان داد و حرکتی به صورت بوسه آن را تمام می‌کند۷۹. به‌همین سان، زندگی بیلی‌باد هم با نشانی از غمخواری بپایان می‌رسد ــ منتها این‌بار همدردی مرد محکوم با کسی که او را به‌کام مرگ می‌فرستد ــ و می‌بینیم که واپسین فریاد بیلی‌باد هم که از خداوند برای ناخدا ویر طلب خیر می‌کند، بیشتر به‌منزلهٔ یك حرکت است تا شبیه یك سخن. غمخواری از این لحاظ به عشق بی‌شباهت نیست که فاصله‌ها را، یعنی چیزی را که در مراودات انسانی همیشه فیمابین افراد حائل است، از میان برمی‌دارد۸۰. فضیلت می‌گوید تحمل ظلم بهتر از ظلم کردن است؛ اما غمخواری از این حد هم بالاتر می‌رود و با صداقت تام و حتی ساده‌دلی می‌گوید رنج کشیدن آسانتر از دیدن رنج دیگران است.

---

۷۹. وقتی گفتار مفتش اعظم بپایان می‌رسد، منتظر است تا عیسی هم چیـزی بگوید. اما او همچنان خاموش برمی‌خیزد و به‌جای هرگونه سخن، بر لبان پیر و بیرنگ خصم بوسه می‌زند. (مترجم)

۸۰. شاعر بزرگ خودمان هم می‌گوید:

میـان عاشق و معشوق هیـچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(مترجم)

غمگساری و دل‌نمودگی فاصله یا فضای خاکی حائل بین انسانها را که مکان مسائل سیاسی و قلمرو امور بشر است از میان برمی‌دارد و به‌همین دلیل در زمینهٔ سیاست جائی ندارد و اثری بر آن مترتب نیست و به‌گفتهٔ ملویل از تأسیس «نهادهای پایدار» ناتوان می‌ماند. سکوت عیسی در «مفتش اعظم» و لکنت زبان بیلی‌باد نشانهٔ این است که هیچیك نمی‌تواند (یا نمی‌خواهد) سخنی مشعر بر اعلام مدعا یا احتجاج بگوید از نوع سخنانی که کسی «به» دیگری «پیرامون» امور «فیمابین» ومسائل مورد «علاقهٔ» طرفین می‌گوید. همدردی بکلی با این‌گونه علاقه‌های توأم با حرف و احتجاج بیگانه است زیرا با حدت و شور فقط متوجه خود انسان‌دردمند است وصرفاً به‌میزانی سخن می‌گوید که برای ابراز پاسخ مستقیم در برابر رنج و درد لازم باشد. همدردی قاعدتاً بر آن نیست که برای تسکین آلام بشر وضع دنیا را دگرگون کند؛ اما اگر کمر به‌انجام چنین‌کاری ببندد، از جریان‌طولانی وملال‌آور محاجه و مذاکره و مصالحه که در حیطهٔ حقوق و سیاست دیده می‌شود احتراز می‌جوید و با دردمندان هماواز می‌گردد که همیشه خواستار اقدام مستقیم و سریع یعنی اقدام به‌وسیلهٔ خشونتند.

ارتباط دو پدیدار نیکی و غمخواری در اینجا هم نمایان است. آن قسم خوبی که از فضیلت فراتر برود و بنابراین وسوسه نتواند در آن راه پیدا کند، از بحث و استدلالی که آدمی به‌یاری آن وسوسه را از خویشتن دور می‌کند واز این طریق به‌شناخت بدی نائل می‌شود، ناآگاه است و به‌همین دلیل نمی‌تواند با فنون جدل و احتجاج آشنا باشد. در همهٔ نظامهای متمدن حقوقی، مطابق قاعدهٔ اصلی، اثبات با مدعی است. این قاعده از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ارباب بصیرت دیدند فقط گناه را می‌توان قطعاً ثابت کرد؛ بیگناهی چون صرفاً در برائت خلاصه نمی شود، بدان صورت قابل اثبات نیست و فقط باید براساس ایمان و اعتماد پذیرفته شود. مشکل در این است که برای حصول اعتماد نمی توان به‌قول و قسم دلگرم شد چون ممکن است دروغ باشد. بیلی‌باد اگر با زبان فرشتگان هم سخن گفته بود نمی‌توانست کذب اتهامات آن

«شر محض» را ثابت کند. تنها کاری که می‌توانست بکند کشتن شخص مفتری بود.

ملویل رابطهٔ قاتل و مقتول را در جنایت افسانه‌ای قتل هابیل به دست قابیل که نقشی چنان‌عظیم در سنت سیاسی ما داشته، معکوس کرده است. این کار بی‌دلیل صورت نگرفته بلکه نتیجهٔ آن است که مـردان انقلاب‌فرانسه قبلا قضیهٔ را معکوس‌کرده وخوبی اصلی‌آدمی‌را جانشین گناه اصلی آدم ساخته‌بودند. درپیشگفتار کتاب، ملویل پرسشی را که راهنمای وی در نوشتن داستان بوده چنین بیان می‌کند: چگونه این امر صورت امکان یافت که پس از «اصلاح خطاها و بیدادگریهای موروثی در دنیای قدیم... بلافاصله انقلاب خود خطاکار و بیدادگر شد و در ستمگری از شاهان نیز پیشی گرفت؟» شگفت‌آور است که با توجه به اینکه خوبی را معمولا با ضعف و افتادگی برابر می‌گیرند، پاسخ ملویل این بود که خوبی نیرومند است، حتی شاید نیرومندتر از بدی، اما در یك چیز با «بدی ناب» شریك است و آن خشونت بنیادینی است که در ذات هر نیروئی نهفته و مضر به‌حال هرگونه تشکیلات سیاسی است. ملویل می‌خواهد بگوید: فرض کنیم از این پس سنگ بنای حیات سیاسی ما این باشد که هابیل قابیل‌را کشت. نمی‌بینید که‌این عمل خشونت‌آمیز هم باز همان زنجیرهٔ خطاکاریها و ستمگریها را بدنبال خواهد داشت که کشته شدن هابیل به‌دست قابیل بوجود آورد؟ با این تفاوت که این‌بار بشریت لااقل به‌این هم نمی‌تواند دل خوش کند که بگوید خشونتی که باید جنایت خوانده شود مختص مردان شریر و بدنهاد است.

۴

بسیار جای تردید است که روسو همدردی را در اثر درد کشیدن با دیگران کشف کرده باشد. به‌ظن قوی در این مورد نیز مانند تقریباً هر مورد دیگری، طغیانگـری روسو در برابر طبقات بالا و بـویژه بی‌اعتنائی این طبقات نسبت به‌رنج کسانی که در پیرامون آنها بسر

می‌بردند، هادی وی بوده است. عقل «سنگدل» و توانگر بی‌اعتنا «با دیدن تیره‌بختی دیگران می‌گویند: اگر می‌خواهی بمیر، من در امانم[۸۱].» در برابر این دو، روسو نیروی قلب را بسیج کرد. بدبختی دیگران قلب روسو را برمی‌انگیخت، اما او به‌جای آنکه به‌محنت آنان مشغول باشد، در دل خود مستغرق و مسحور حال و هوای آن بود که در فضای دل‌انگیز باطن به‌وی چهره می‌نمود. این فضای باطنی که روسو از نخستین کاشفان آن بود، از آن پس در شکل دادن به احساس و دل‌آگاهی انسان عصر جدید نقشی خطیر ایفا کرد. در این فضا، غمگساری زبان باز کرد و بسخن آمد و دست در دست شور و الم، محرك نیروی حیاتی عواطفی که گسترهٔ آن بتازگی کشف شده بود قرار گرفت. غمگساری و همدردی نیز یکی دیگر از عاطفه‌ها[۸۲] یا احساسها[۸۳] تلقی شد و البته احساسی که با شور همدردی تناظر داشته باشد همانا ترحم[۸۴] است.

ترحم را می‌توان صورت منحرف همدردی دانست. شق مقابل همدردی، همبستگی[۸۵] است. مردم از سر ترحم «به‌سوی ناتوانان جلب می‌شوند» ولی به‌انگیزهٔ همبستگی است که با تأمل و حزم و فارغ از شور و هیجان، با ستمدیدگان و استثمارزدگان اشتراك علائق و منافع برقرار می‌کنند. این علاقهٔ مشترك ممکن است «عظمت انسان» یا «شرف نوع بشر» یا «حیثیت و منزلت آدمی» باشد زیرا همبستگی به‌سبب آنکه از عقل و بنابراین از کلیت بهره می‌برد، به‌یاری مفاهیم کلی می‌تواند تعدد امور را دربر بگیرد، خواه تعدد اعضای یك طبقه، یك ملت یا افراد نوع بشر. همبستگی ممکن است با محنت و رنج برانگیخته شود اما تابع آن نیست و نیرومندان و توانگران و ناتوانان و مستمندان همه را متساویا شامل می‌گردد. همبستگی ممکن‌است در سنجش با ترحم، سرد و مجرد بنماید زیرا در قبال «کلیاتی» مانند بزرگی و شرف و منزلت قبول تعهد می‌کند نه در برابر «عشق» به افراد. ترحم چون از دور دستی برآتش دارد و فاصلهٔ احساسی را نگه می‌دارد، در مواردی که همدردی همیشه ناکام می‌ماند، می‌تواند کامیاب گردد و مانند

81. J.J. Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, p. 226.
82. emotions 83. sentiments 84. pity 85. solidarity

همبستگی جماعت را دربر بگیرد و وارد کوی و برزن شود. لیکن ترحم، برخلاف همبستگی، خوشبخت و بدبخت و توانا و ناتوان را یکسان نمی‌نگرد. اگر بدبختی نبود، ترحم هم نبود. بنابراین، همان‌گونه که عطش‌قدرت جویای افراد ضعیف است، ترحم نیز در وجود مردم‌تیره‌روز ذینفع است. از این گذشته، چون ترحم یکی از احساسهاست، می‌تواند به‌کسی که این احساس بر او مستولی شود فی حد ذاته لذت بدهد. این کیفیت خودبخود به‌تجلیل هدف آن یعنی بدبختی دیگران می‌انجامد. از نظر اصطلاح شناسی، همبستگی، اصلی است که می‌تواند منبع الهام و راهنمای عمل باشد؛ همدردی، شور و انفعال است؛ و ترحم از زمرهٔ احساسات محسوب می‌شود. روبسپیر مستمندان را تجلیل می‌کرد و محنت و رنج را سرچشمهٔ فضایل می‌دانست و می‌ستود. گرچه به‌گمان ما این تجلیل و ستایش حیله‌ای برای کسب قدرت نبود، اما به‌هر حال خطرناك بود چون از احساسات مایه می‌گرفت.

ثابت شده که اگر ترحم سرچشمهٔ فضیلت محسوب شود، از خود بیرحمی هم می‌تواند بیرحمتر باشد. «رحم کنید و به‌خاطر عشق به انسانیت، غیرانسانی باشید!» این الفاظ که اتفاقاً از عریضهٔ یکی از بخشهای کمون پاریس به کنوانسیون گرفته شده، نه تصادفی است و نه افراطی؛ زبان اصیل ترحم است. درپی این جمله، عذرتراشی مرسوم برای موجه قلمداد کردن بیرحمی ناشی از ترحم می‌آید که گرچه درشت و ناهنجار است ولی مطلب را بدقت بیان می‌کند: «به‌همین وجه، جراح دانائی که قصد کمك دارد، با بیرحمی ولی از سر خیرخواهی دست یا پای مریض مبتلا به غانقرایا را به‌خاطر نجات بدن مرد بیمار قطع می‌کند[۸۶].» احساس، به‌تفکیك از شور و اعتقاد به‌اصول، بی‌انتهاست. روبسپیر حتی اگر ملهم از شور همدردی و غمخواری هم بود، هنگامی

۸۶. اسناد و مدارك مربوط به‌بخشهای مختلف کمون پاریس اکنون برای نخستین‌بار به دو زبان فرانسه و آلمانی با ویرایش Markov و Soboul انتشار یافته است. به‌این مجموعه قبلا هم در همین فصل استناد شد. نقل‌قول فعلی از سند شمارهٔ ۵۷ است. به‌طور کلی باید گفت هرچه ناطق خونخوارتر بوده، بیشتر دربارهٔ رقت قلب خود داد سخن داده است.

که این غمخواری را به‌محضر عام آورد و دیگر نتوانست مانند گذشته آن را متوجه موارد خاص رنج و محنت و معطوف به‌افراد معین کند، این شور در او به‌صورت ترحم درآمد. بدین ترتیب، شوری احتمالا حقیقی به عاطفه‌ای بیکران مبدل شد که بی‌آنکه دشواری بخود راه بدهد حاضر بود حتی در برابر رنج بی‌پایان جماعت هم با آن تعداد کثیر پاسخ ابراز کند. از آن پس، روبسپیر دیگر نتوانست با اشخاص بالانفراد و بر پایهٔ شخصیت فردی آنان وفاق و هماهنگی برقرار کند. اقیانوس رنج و محنتی که گرداگرد اورا فراگرفته بود و دریای خروشان هیجانی که در درون وی موج می‌زد و ساخته شده بود که پذیرای آن محنت شود و در برابر آن پاسخ نشان بدهد، همهٔ ملاحظات خاص را در خود غرق کرد، اعم از ملاحظات دوستی یا ملاحظات مربوط به دولتمداری و اصول. این بود ریشهٔ بیوفائی شگفت‌انگیز روبسپیر که از همان وقت خبر از پیمان‌شکنیهای بزرگتر در انقلابهای آینده می‌داد و بعداً چنان نقش دیوسائی در سنت انقلابی ایفا کرد، نه عیبی در منش او که بتوان این سست عهدی را معلول آن دانست. از روزگار انقلاب فرانسه تاکنون، همیشه همین گونه احساسات بیکران سبب شده است که انقلابیون در برابر واقعیت به‌طور اعم و واقعیت فردی اشخاص بالاخص سرد و بیدرد شوند و بدون هیچ پشیمانی و ناآسودگی وجدان، افراد را به‌خاطر «اصول» یا سیر تاریخ یا هدف انقلاب قربانی کنند. این بیدردی و عدم حساسیت نسبت به‌واقعیت را که در عین حال سرشار از هیجانزدگی است، قبلا هم می‌شد در رفتار بدون قید و مسؤولیت روسو مشاهده کرد. کسی که آنرا به‌صورت عامل سیاسی درآورد و در کشمکش بین فرقه‌ها وجناحها در انقلاب فرانسه واردکرد، روبسپیر۸۷ بود.

از نظر سیاسی، بدی فضیلت روبسپیر در این بود که هیچ حدی نمی‌شناخت. منتسکیو گفته بود حتی فضیلت هم باید حدودی داشته باشد.

۸۷. تامسن (همان کتاب، صفحهٔ ۱۰۸) یادآوری می‌کند که دمولن حتی در ۱۷۹۰ به روبسپیر گفته بود: «تو فقط به‌اصول خودت وفاداری و برایت مهم نیست چه بلائی به سر دوستانت بیاید.»

برای روبسپیر این کلام جز دستوری که از قلبی سخت و سرد صادر شده باشد چیزی نبود. اکنون که به‌گذشته می‌نگریم، به‌حکمت آینده‌نگری منتسکیو بهتر پی می‌بریم و می‌بینیم چگونه روبسپیر از آغاز حکومت به‌علت آنکه ترحم را اساس فضیلت قرار داد، عدالت را از میان برد و قوانین را به‌بازی گرفت۸۸. اگر محنت بیکران اکثریت عظیم مردم را ملاك بگیریم خواهیم دید که بیطرفی عدل وقانون، یعنی اجرای مقررات یکسان دربارهٔ کسانی که شب در کاخها بخواب می‌رفتند و آنانکه زیر پلهای پاریس بیتوته می‌کردند، به‌مضحکه بیشتر شباهت داشت. از هنگامی که انقلاب فرانسه دروازه‌های سیاست را به‌روی تهیدستان گشود، این قلمرو کیفیت «اجتماعی» پیدا کرد و به‌تسخیر دلواپسیها و نگرانیهائی درآمد که براستی می‌بایست به چهار دیوار خانه محدود گردد. بفرض هم که جایز بود چنین دغدغه‌ها وارد قلمرو همگانی شود، رفع آنها با وسایل سیاسی مقدور نبود. موضوع بیشتر به‌ادارهٔ امور مربوط بود و می‌بایست به کارشناسان محول شود نه آنکه به‌صورت معضلی درآید که فقط با استدلال و مباحثه و کوشش برای اقناع‌دیگران قابل حل باشد. شك نیست که حتی پیش از انقلابهای اواخر سدهٔ‌هجدهم نیز مسائل اجتماعی و اقتصادی به‌قلمرو همگانی نفوذ کرده بود. یکی از ویژگیهای بزرگ حکومتهای مطلقهٔ پیشین این بود که دولت به دستگاه اداری، حکومت فردی به دیوانسالاری و قوانین کلی به‌احکام خاص مبدل شده بود. اما با از بین رفتن اقتدار سیاسی و قانونی و برخاستن انقلاب، به‌جای مسائل کلی اقتصادی و مالی، مسألهٔ‌مردم مطرح شد. اینجا دیگر صحبت نفوذ کردن نبود؛ مردم با نیازهای خشنی که

۸۸. مثال این قضیه نطق ۲۶ ژوئیهٔ ۱۷۹۴ روبسپیر در کنوانسیون است که ضمن آن می‌گوید: «مقصود اشکال‌تراشی در راه عدالت مردم به‌وسیلهٔ مقررات جدید نیست. ابهام در قوانین ضروری است زیرا با توجه به پنهانکاری و ریا که خصلت فعلی دسیسه‌گران است، باید اینان در هر لباس که ظاهر شوند عدالت مجشان را بگیرد.» («مجموعه آثار»، ویراستهٔ Lapponeraye جلد سوم، صفحهٔ ۷۲۳). دربارهٔ مسألهٔ ریا که روبسپیر از آن برای توجیه بی‌قانونیهای ناشی از عدالت مردم استفاده می‌کرد، پائینتر در همین فصل بحث شده است.

ربطی به‌سیاست نداشت به‌اقلیم سیاسی هجوم آوردند و این فکر پدید آمد که تنها از راه خشونتگری می‌توان به‌نحو سریع و مؤثر به‌ایشان یاری رساند.

مسألهٔ سیاست و به تبع آن، مهمترین مشکل روز یعنی موضوع شکل حکومت، یکسره جزء امور خارجه قرار گرفت. لوئی شانزدهم به جرم خیانت به‌کشور و همدستی با خارجیان اعدام شد نه به گناه استبداد. به همین سان، مسألهٔ حکومت پادشاهی در مقابل حکومت جمهوری نیز به موضوع تجاوز مسلحانـهٔ قوای خارجی بر ضد ملت فرانسه مبدل گشت. این همان دگرگونی قاطعی است که درست در نقطهٔ واگرد انقلاب بوقوع پیوست و قبلا دربارهٔ آن زیر عنوان عطف نظر از موضوع شکل حکومت به مسألهٔ «خوبی طبیعی افراد یك طبقه» یا توجه به مردم به‌جای جمهوری، سخن گفتیم. در همین نقطه بود که انقلاب متلاشی و تبدیل به جنگ داخلی از یك سو و جنگ خارجی از سوی دیگر شد و همزمان با آن، قدرت نویافتهٔ مردم نیز که هرگز صورت قانونی پیدا نکرده بود از هم پاشید و هرج و مرج و بی‌نظامی و خشونت جای آن را گرفت. اگر بنا بود به مسألهٔ انتخاب نوع حکومت در میدان جنگ پاسخ داده شود، خشونت می‌بایست سرنوشت کار را معین کند نه قدرت مردم. سن‌ژوست یك‌بار به‌مطایبه و به‌علت جوانی گفته بود «هیچ چیز مثل جنایتی بزرگ شبیه فضیلت نیست.» اگر یگانه هدف راستین انقلاب رهانیدن مردم از چنگال فقر و تأمین سعادت آنان بود، این لطیفهٔ کفرآمیز سن‌ژوست را چیزی مگر بیان اوضاع یومیه نمی‌شد بحساب آورد و تالی آن را نیز می‌بایست تصدیق کرد که هر کار باید «برای کسانی که در جهت انقلاب عمل می‌کنند جایز باشد[۸۹].»

۸۹. این جمله یکی از اصولی است که در سندی به‌نام «دستور به‌مراجع قانونی» ذکر شده است. تدوین کنندهٔ آن، کمیسیون موقت مسؤول اجرای قانون انقلابی شهر لیون بود. طبق معمول در اینجا هم گوشزد شده است که انقلاب منحصراً برای «طبقهٔ عظیم تنگدستان» بوجود آمد. (همان مجموعه، ویراستهٔ Soboul و Markov ، سند شمارهٔ ۵۲).

دشوار است در سراسر نطقها و خطابه‌های انقلابی جمله‌ای یافت که از این دقیقتر به مسائل مورد اختلاف بین مردان انقلاب امریکا که می‌خواستند نظامی نو تأسیس کنند و مردان انقلاب فرانسه که هدفشان رهائی خلق بود، اشاره داشته باشد. انقلاب امریکا در جهت بنیادگذاری آزادی و تأسیس نهادهای پایدار متعهد ماند و خـارج از حدود قوانین مدنی هیچ کار را برای کسانی که در این جهت اقدام می‌کردند جایز نشمرد. انقلاب فرانسه از آغاز به‌علت وجود محنت و رنج از مسیر بنیادگذاری انحراف پیدا کرد. جهت آن به‌اقتضای رهائی از فشار اضطرار تعیین شد نه برای استخلاص از زیر بار جبر و زور. محرك انقلابیون فرانسه تیره‌روزی نامتناهی مردم بود و همچنین ترحم بیکرانی که از مشاهدهٔ این‌تیره‌روزی سرچشمه می‌گرفت. بی‌قانونی نهفته در این قـول که «همه چیز جـایز است» از قلبی برمی‌خاست‌که با احساسات نامتناهی به جاری شدن سیل بیکران خشونت کمك می‌کرد.

نباید تصور کرد که مردان انقلاب امریکا نمی‌دانستند خشونت، یعنی شکستن عمدی کلیهٔ قوانین جامعه، چه نیروی بزرگی می‌توانست وارد میدان کند. اخبار مربوط به‌حکومت وحشت در فرانسه، در امریکا بیش از اروپا خوف و انزجار ایجاد می‌کرد و همه در زشتی آن همداستان بودند. بهترین توجیه این واقعیت آن است که کشوری مهاجرنشین مانند امریکا با خشونت و قانون‌شکنی آشناتر بود. نخستین راهها در قلب «بیابانهای ناشناختهٔ» آن سرزمین «عموماً به وسیلهٔ رذلترین و شریرترین عناصر» باز شده بود. گوئی «نمی‌شد نخستین گامها را برداشت و نخستین درختها را از سر راه برید» مگر با «تجاوزهای زشت» و «ویرانگریهای ناگهانی[۹۰].» این شیوه تا یکصد سال بعد هم ادامه داشت. کسانی که به هر علت از جامعه بیرون می آمدند و به‌بیابانها می‌شتافتند چنان رفتار می‌کردند که گوئی چون حوزهٔ اجرای قانون را ترك گفته‌اند هر کار برایشان مباح است.

۹۰. همان کتاب از Crèvecoeur که در فصل اول ذکر شد، نامهٔ سوم.

معهذا، اینان نه خودشان، نه کسانی که شاهد کارهایشان بودند و نه حتی آنانکه چنین افرادی را می‌ستودند هیچ‌کدام هرگز در این تصور نبودند که از این‌گونه رفتار ممکن است قانونی جدید و جهانی نو پدید بیاید. هر قدر هم اعمالی را که به‌مهاجرنشین شدن امریکا کمك کرد تبهکارانه و حتی ددمنشانه بدانیم، باز باید بخاطر بیاوریم که این اعمال از افراد بتنهائی صادر می‌شد. اگر این‌گونه کارها موجبی برای تعمیم قضایا و تأمل در امور بدست می‌داد، این تأملات با توجه به استعداد درنده‌خوئی آدمی صورت می‌گرفت نه با عطف نظر به‌رفتار سیاسی گروههای سازمان یافته و از آن بدتر برای توجیه ضرورتی تاریخی که فقط می‌تواند از راه تبهکاری به‌پیشرفت نائل شود.

در امریکا، مردم، یعنی مردمی که سازمان سیاسی جامعه برای آنان تدبیر و تشکیل شده بود، شامل بیابان‌گردان و مرزنشینان نیز بود. ولی بنیادگذاران آن کشور هرگز به‌ایشان یا ساکنان نواحی مسکون به‌صورت واحد نمی‌نگریستند. واژهٔ «مردم» همیشه نزد بنیادگذاران مفهوم بسیار گانگی[91] وتنوع بی‌پایان جماعتی راکه‌عظمتشان در تکثر و تعدد بود حفظ کرد. مردان انقلاب امریکا همه با رأی عمومی به‌معنای وحدت نظر بالقوهٔ همگان، مخالف بودند زیرا می دانستند که در حکومت مردم، قلمرو عام از تبادل نظر میان افراد مساوی بوجود می‌آید و به‌محض آنکه این افراد مساوی همگی در امری وحدت نظر پیدا کردند، دیگر جائی برای تبادل عقیده نمی‌ماند و این قلمرو از میان خواهد رفت. برخلاف روبسپیر و مردان انقلاب‌فرانسه که برای محکم جلوه‌دادن عقیدهٔ خود مرتباً از عقاید و افکار عمومی شاهد می‌آوردند، مردان انقلاب امریکا در بحثهای خود هرگز به‌این امر اشاره نمی‌کردند. در نظر آنان حکومت افکار عمومی نوعی حکومت استبدادی بود. مفهوم کلمهٔ «مردم» بحدی در امریکا با تعدد عقاید و تنوع منافع یکسان و همانند تلقی می‌شد که جفرسن آن را اصلی

91. manyness

قرار داد که می‌بایست «در امور خارجی ما را به‌صورت یك ملت در آورد و در امور داخلی متمایز از یکدیگر نگاه‌دارد[۹۲]» و مدیسن[۹۳] معتقد بود که نظم و نسق دادن به‌عقاید و منافع «تکلیف اصلی‌قانون‌گذار است و در عملیات حکومتی باید روح حزب‌گرائی و دسته‌بندی رعایت‌شود.» در جملهٔ اخیر تأکید مثبت بردسته‌بندیها در خور توجه است چون این موضوع با میراث روزگار باستان که در سایر امور مورد عنایت خاص پدران بنیادگذار بود تناقض آشکار داشت. مدیسن چون یقیناً آگاه بود که در نکته‌ای به‌این اهمیت راهی دیگر در پیش گرفته است، صریحاً علت آن را بیان می‌کند. این نشانهٔ بصیرت او در باب ماهیت عقل بشری است نه علامت زشت‌انگاشتن تنوع منافع متعارض در جامعه. به‌عقیدهٔ وی، وجود احزاب و دسته‌های مختلف در حکومت متناظر است با تعدد نظریات و اختلاف عقاید در میان مردم و این تفاوتها باید ادامه پیدا کند «تا هنگامی که عقل آدمی هنوز محل سهو و خطاست وانسان در بکاربستن عقل و هوش آزاد است[۹۴].»

حقیقت امر این بود که جماعتی که بنیادگذاران جمهوری امریکا نمایندگان آنان بودند و در پیکر سیاسی کشور به‌ایشان سازمان دادند بفرض هم که در اروپا یافت می‌شدند، در لایه‌های پائین جامعه وجود

۹۲. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۷۸۶ به مدیسن.

۹۳. James Madison (۱۸۳۶ ـ ۱۷۵۱). از بنیادگذاران جمهوری امریکا و چهارمین رئیس‌جمهوری آن کشور. از جوانی وارد سیاست شد و به‌سبب هوش و دقت نظر و دانشی که در مباحث حقوق اساسی داشت در شکل بخشیدن به‌نظام حکومتی امریکا نقشی حساس ایفا کرد به‌طوری که او را پدر قانون اساسی آن کشور می‌خوانند. در تفکر سیاسی طرفدار آزادی عقاید مذهبی، تفکیك دین از سیاست و تقویت دولت فدرال بود. مهمترین نوشته‌هایش در این زمینه در کتابی به‌نام *The Federalist* آمده است که مجموعه‌ای است از آثار او و همیلتن و جان جی. برجسته‌ترین یادگار سیاسی وی پیشنهادهائی است که به‌عنوان متمم قانون اساسی برای تضمین حقوق فردی به‌تصویب کنگره رسانید. این مواد اساس «منشور حقوق» ملت امریکا را تشکیل می‌دهد. در کابینهٔ جفرسن وزیر امورخارجه بود و پس از او به ریاست جمهوری انتخاب شد. (مترجم)

94. *The Federalist*, No. 10

نداشتند. «تیره بختانی» که با انقلاب فرانسه بینوائی و مسکنتشان نمایان شد فقط به‌مفهوم عددی جماعت محسوب می‌شدند. تصویر روسو از «جماعتی ... که همگی دریك پیکر وحدت یافته‌اند» و به فرمان یك اراده به‌جنبش درمی‌آیند دقیقاً وصف همان «تیره بختان» است زیرا چیزی که آنان را به‌پیش می‌راند طلب نان بود و فریاد طلب نان همیشه یکصدا بلند می‌شد. چون ما همه به‌نان نیازمندیم، براستی جملگی یکی هستیم و از این حیث شاید هم بهتر بود در یك بدن جمع شویم. این به‌هیچ‌وجه معلول اشتباه در نظریه نیست که مفهوم le peuple در فرانسه از آغاز به‌طور ضمنی بریك دیو چند سر یا توده‌ای دلالت کرده است که مانند یك تن به‌جنبش درمی‌آید و چنان عمل می‌کند که گوئی در تسخیر یك اراده است. اگر می‌بینیم این‌گونه برداشت به‌چهارگوشهٔ گیتی سرایت کرده است دلیلش تأثیر معانی انتزاعی در مردم نیست بلکه به‌خاطر آن است که این مفهوم در شرایط فقر توأم با خفت بسیار آسان در دل می‌نشیند. بینوائی خلق از آن‌رو می‌تواند موجد فتنهٔ سیاسی شود که اولا تعدد و بسیارگانگی در عمل ممکن است در لباس وحدت و یگانگی نمایان شود و ثانیاً رنج و درد، حالات و هیجانات و نگرشهائی را می‌پرورد که بنحوی فریبنده به همبستگی شباهت دارد و ثالثاً ترحم به‌حال عده‌ای کثیر بآسانی امکان دارد با همدردی نسبت به‌یك تن اشتباه شود. معنای اخیر هنگامی مصداق می‌یابد که چون چیزی ظاهراً واجد شرط وحدت بنظر می‌رسد، سزاوار همدردی تشخیص داده شود و مشمول «غیرت غمگسارانه[۹۵]» گردد در حالی‌که از لحاظ وسعت و بزرگی به‌اندازه‌ای باشد که فقط هیجان محض بتواند آن را دربر بگیرد. روبسپیر یك بار ملت را به اقیانوس تشبیه کرد. همین اقیانوس بینوائی و احساسات اقیانوس‌گونه‌ای که ناشی از آن بینوائی بود دست بدست هم دادند و بنیاد آزادی را در خود فرو بردند.

چه در عالم نظریات و چه در عمل، خردمندی بنیادگذاران امریکا

95. *le zèle compatissant*

چشمگیر است و شخص را تحت تألیر قرار می‌دهد. ولی این خردمندی هرگز به‌حدی مقنع و مقبول نبوده است که سنت انقلاب را زیر نفوذ درآورد. گوئی انقلاب امریکا در نوعی برج عاج بشر رسید که منظرهٔ هولناك تیره روزی انسان و صدای مسکینان هرگز بدان راه نیافت در حالی که نه‌تنها در آن روزگار بلکه مدتی دراز پس از آن هم چهرهٔ بشریت و صدای انسانها هنوز بازتابی از فقر و مسکنت بود. مردان انقلاب امریکا از آغاز تا فرجام، از صدور اعلامیهٔ استقلال‌تا تدوین قانون اساسی، همچنان به‌تأثیر عمل معتقد ماندند زیرا در پیرامونشان هیچ محنتی که شوری در ایشان برانگیزد، هیچ احتیاج مبرم و چیره‌گری که به‌تسلیم به‌ضرورت وادارشان سازد و هیچ‌احساس ترحمی که از صراط عقل منحرفشان کند، وجود نداشت. صحت واقع‌بینی آنان هرگز به‌محك همدردی زده نشد وعقل‌سلیمشان هیچ‌گاه در بوتهٔ این امید واهی قرار نگرفت که انسان که در نظر مسیحیت طبیعتاً گناهکار و فاسد است، امکان دارد یك فرشته باشد. شور غمگساری که شریفترین شورهاست هرگز در دلشان شعله نکشید و از این‌رو، آسان توانستند شور را باخواهش نفسانی یکسان بینگارند و هرگونه معنای مستتر رنج کشیدن به‌اضافهٔ تحمل و پایداری را که در ریشهٔ یونانی آن pathein وجود دارد از این مفهوم بزدایند. در اثر دور ماندن از این‌گونه تجربه‌ها، نظریات این مردان، ولو صحیح، نوعی حالت خوش‌بینی و بی‌وزنی بخود گرفته که ممکن است دوام آنها را بخطر اندازد چون در امور بشری به‌برکت تحمل و پایداری است که آدمی می‌تواند ماندگاری و تداوم بیافریند. این مردان در اندیشه فقط به‌این حد رسیدند که فهمشان را از حکومت به‌تصویری که از عقل فردی داشتند محدود سازند و سلطهٔ حکومت را برحسب الگوی قدیمی تسلط عقل بر هیجانات اعتبار کنند. تعقل را برخواهشها و هیجانهای «نامعقول» چیره ساختن در عصر روشنگری بسیار پسندیده بود ولی بعد بسرعت معلوم شد که این اندیشه کمبود فراوان دارد بویژه از این لحاظ که به‌شیوه‌ای سهل و سطحی می‌خواهد فکر را با

عقل و عقل را با پیروی از راه و روشهای «عقلائی» معادل بگیرد.

قطع نظر از ماهیت شور و هیجان و چگونگی بستگی راستین آنها با اندیشه و خرد، شك نیست که شور و هیجان هر دو در قلب انسان مکان دارند. چشم هیچ‌کس نمی‌تواند با قاطعیت در زوایای تاریك دل آدمی نفوذ کند. کیفیات قلبی نیازمند این تاریکی و محفوظ ماندن از روشنائی محیط و دید همگان است تا بتواند بگونه‌ای که منظور بوده رشد کند و بماند و به‌انگیزه‌های باطنی ژرف مبدل گردد. این انگیزه‌ها نباید به‌محضر عام بیایند. هر قدر هم انگیزه‌ای عمیقاً در دل احساس شود، وقتی به‌بیرون کشیده شد و در معرض دید عامه قرار گرفت، به‌جای آنکه بصیرتی از آن حاصل گردد، موجب بدگمانی خواهد گشت. انگیزه دربرابر نوری که در ملاء عام بدان بتابد هویدا می‌شود و حتی درخشیدن آغاز می‌کند؛ اما برخلاف کردار و گفتار که باید آشکار باشند و حتی وجودشان وابسته به‌نمایان بودن است، انگیزه‌ای که در پس اقوال و افعال نهفته است همینکه آشکار شد، در ذات خود به‌فساد می‌گراید. وقتی انگیزه‌ها ظاهر شدند به‌ظواهرمحض مبدل می‌گردند که امکان دارد در پس آنها باز هم انگیزه‌هائی دیگر چون ریا و فریب وجود داشته باشند. این منطق غم‌انگیز قلب انسان خودبخود سبب شده است که پژوهشهای امروزی دربارهٔ انگیزش آدمی به‌یك قفسهٔ بایگانی هولناك برای جادادن رذایل بشری و به‌علمی برای گریز از مردم مبدل شود. همین منطق، روبسپیر و پیروان او را وادار کرد که فضیلت و کیفیات قلبی را یکسان بینگارند و از آن پس ظنین شوند که جائی نیست که تهمت و خیانت و ریا وجودنداشته باشد. این حالت سرنوشت‌ساز شبهه و بدگمانی که هیچ اثری از آن حتی در تلخترین مجادلات مردان انقلاب امریکا بچشم نمی‌خورد، پیش از قانون «اصحاب شبهه» نیز بوضوح در هر گوشه و کنار دیده می‌شد. این حالت مستقیماً از این برمی‌خاست که سرچشمهٔ فضیلت سیاسی بخطا دل آدمی پنداشته شد و تأکید همه‌بر «قلب و روح پاك و منش اخلاقی» قرار گرفت.

از مونتـنی[۹۶] تـا پاسکال[۹۷]، بزرگـان علم اخـلاق در فرانسه، حتی پیش از روانشناسان بزرگ سدهٔ نوزدهم مانند کرکه‌گور[۹۸] و داستایوسکی و نیچه[۹۹]، دریافته بودند که نیروی دل آدمی به‌برکت تاریکی و به‌سبب کشاکشی که دائماً در گـوشه‌های تاریک قلب در جریان است، زنده می‌ماند. هنگامی که می‌گوئیم هیچ‌کس مگر خـدا قادر نیست و حتی تاب نمی‌آورد که دل آدمی را بی‌پرده و عـریان ببیند، این «هیچ‌کس» شامل خود شخص نیز می‌شود. اگر هیچ دلیل‌دیگر هم نتوان آورد همین دلیل کافی است که درك بی‌شبهه و روشن ما از واقعیت چنان به‌حضور دیگران وابسته است که هرگز نمی‌توانیم‌دربارهٔ چیزی که جز به‌خودمان دانسته نیست، یقین کنیم. نتیجهٔ این نهفتگی آن است که سراسر زندگی روانی و فرایند حاکم بر حالات روحی ما به‌نفرین سوءظن گرفتار است و احساس می‌کنیم دائماً باید دربارهٔ خویشتن و ژرفترین انگیزه‌های خود بدگمان باشیم. بی‌اعتمادی جنون آمیزی که روبسپیر نسبت به‌دیگران و حتی نزدیکترین دوستان خود احساس می‌کرد نهایتاً از بدگمانی نه‌چندان جنون‌آمیز و بلکه طبیعی وی نسبت به‌خودش سرچشمه می‌گرفت. مرامی که برگزیده بود او را

۹۶. Michel Eyquem de Montaigne(۹۲ ـ ۱۵۳۳). نویسندهٔ بزرگ فرانسوی و صاحب کتاب «جستارها» (*Essais*) که معتقد بود انسان نمی‌تواند به‌حقیقت و عدالت مطلق دست یابد و در «هنر زندگی» باید بر احتیاط و عقل سلیم و بردباری در برابر عقاید دیگران متکی شود. (مترجم)

۹۷. Blaise Pascal (۶۲ ـ ۱۶۲۳). ریاضیدان و فیزیکدان و فیلسوف نامدار فرانسوی. مشهورترین اثر او در فلسفه کتابی‌است به‌نام «اندیشه‌ها» (*Pansées*) که در آن کوشیده نارسائی عقل آدمی را در نفوذ به‌حقایق بزرگ روحانی و معنوی و سهم قلب رادر دستیابی به‌این حقایق و تقرب به سرچشمهٔ هستی باز نماید. (مترجم)

۹۸. Sören Kierkegaard(۵۵ ـ ۱۸۱۳). فیلسوف دانمـارکی و از پیشروان مذهب جدید اصالت وجود (existentialism) که معتقد بود معـرفت به وجـود خداوند جز از راه رنجها و اضطراباتی که آدمی در حیات روزانه باآنها روبروست، حاصل نخواهد شد. (مترجم)

۹۹. Friedrich Nietzsche (۱۹۰۰ ـ ۱۸۴۴). فیلسوف بزرگ آلمانی که اعتقاد داشت بنیاد قواعد اخلاقی رایج، فریب و ریاکاری «برده‌وار» است و برای نجات آدمی، ارزشها باید دوباره بر پایهٔ «ارادهٔ معطوف به‌قدرت» ارزیابی شوند. (مترجم)

برآن می‌داشت که هر روز در ملاء عام نقش انسانی فسادناپذیر را بازی کند و فضیلت خود را بتماشا بگذارد و لااقل هفته‌ای یك‌بار قلبش را آنگونه که درکش اجازه می‌داد دربرابر خلق بگشاید. چنین کسی چگونه می‌توانست مطمئن باشد که خود وی همان ریاکاری‌نیست که از همه بیشتر سبب وحشت او بود؟ دل از این‌گونه کشمکشهای درونی فراوان می‌شناسد و می‌داند که چگونه آنچه به‌هنگام نهفتگی پاك و راست بود، همینکه بتماشا گذاشته شد حتماً ناپاك و ناراست خواهد نمود. قلب می‌داند که مطابق «منطق» خودش چگونه با چنین مسائل مولود تاریکی معامله کند ولی چاره‌ای بر این مشکلات ندارد. چون چاره نیازمند روشنائی است و آنچه حیات قلبی را به‌ناراستی و کژی می‌کشاند دقیقاً همین تابش نور از بیرون است. «روح چاك شده‌ای» که روسو بدان ایمان می‌ورزید، صرف‌نظر از تأثیری که در شکل بخشیدن به «ارادهٔ کلی» داشت مبین این حقیقت بود که دل تنها هنگامی درست می‌تپد که بشکنند یا در اثر تضادها و تعارضها، شرحه شرحه شود. اما این حقیقت نمی‌تواند بیرون از دایرهٔ حیات روحی در قلمرو امور بشری نیز چیرگی و نفوذ پیدا کند.

روبسپیر تعارضات روحی و «روح چاك شدهٔ» روسو را به‌زمینهٔ سیاست برد. این تعارضات آنجا چهره‌ای خونبار یافتند چون قابل رفع نبودند. «شکار ریاکاران پایان ندارد و ثمره‌ای مگر فساد نخواهد داشت[۱۰۰].» اگر مطابق گفتهٔ روبسپیر «میهن‌پرستی امری قلبی بود»، امکان نداشت بتوان میان میهن‌پرستان‌راستین و دروغین‌تمیز گذاشت. بنابراین، حکومت فضیلت یا می‌بایست حکومت تزویر و ریا باشد یا، در حالت بهتر، پیکاری پایان‌ناپذیر برای بدام انداختن ریاکاران که فرجامی جز شکست بر آن متصور نبود. پس از آنکه روبسپیر میهن‌پرستی دل‌انگیخته و فضیلت آکنده به بدگمانی خود را در ملاء عام بتماشا گذارد، دیگر نمی‌شد آن میهن‌پرستی و این فضیلت را اصولی برای عمل یا منبعی برای کسب الهام‌بشمار

۱۰۰. همان کتاب از Palmer ، صفحهٔ ۱۶۳.

آورد زیرا هر دو به‌سطح ظواهر محض انحطاط یافته و جزئی از نمایشی شده بودند که نقش اصلی آن‌را می‌بایست سالوسی چون تارتوف[۱۰۱] بازی کند. گوئی شك دکارتی je doute donc je suis[۱۰۲] اصل و مبدأ قلمرو سیاست قرار گرفته بود. همان نوع درونگرائی[۱۰۳] که به‌وسیلهٔ دکارت در زمینهٔ اندیشه‌ها اعمال شده بود، از سوی روبسپیر در مورد کردار و افعال بکار می‌رفت. بیگمان، هر عمل دارای اصل و انگیزه و هدفی است؛ اما با اینکه عمل، هدف عامل را آشکار می‌سازد و اصلی را که برآن مبتنی است ظاهر می‌کند، پرده از انگیزه‌های ژرف عامل بر نمی‌دارد. انگیزه‌همچنان در تاریکی‌است و نه‌تنها از دیگران بلکه اغلب حتی از خود شخص عامل نیز درمماینهٔ نفس[۱۰۴] پنهان می‌ماند. بنابراین، انگیزه‌جوئی و طلب اینکه هرکس ژرفترین انگیزهٔ خویش را در محضر همگان بتماشا بگذارد طلب محال است و همهٔ عاملان را به‌ریاکاری می‌کشاند. به‌محض آنکه نمایش انگیزه‌ها شروع شد، ریاکاری تمام روابط انسانی را مسموم می‌کند. فزون براین، کوشش برای بیرون کشیدن مکنونات و قراردادن آن در انظار به‌این می‌انجامد که اموری که برحسب طبیعت و ماهیت‌باید در تاریکی و بیرون از دید پنهان باشند وقیحانه بنمایش درآیند. به علت ماهیت این‌گونه امور، بدبختانه هرکوششی که برای نمایش «خوبی» در ملأعام انجام بگیرد، به ظهور بزه و بزهکاری در صحنهٔ سیاسی منتهی می‌گردد. هیچ امکانی برای ما نیست که میان بود و نمود[۱۰۵] تمیز بگذاریم و این در مورد سیاست بیش از هر مورد دیگر

۱۰۱. Tartuffe. شخصیت اصلی نمایشنامه‌ای به‌همین نام اثر نویسندهٔ فرانسوی مولیر (Molière). این نوشته بحدی شهرت و مقبولیت یافت که نام تارتوف در بیشتر زبانهای اروپائی مترادف با زرق و سالوس شد. (مترجم)

۱۰۲. «من شك می‌کنم بنابراین هستم.» کنایه‌ای است به‌قاعدهٔ اساسی فلسفهٔ دکارت «من می‌اندیشم بنابراین هستم» *(Je pense donc je suis)* یا به لاتین *cogito ergo sum* که از آن‌به‌نام «شك‌فلسفی» یا «شك دستوری» هم یاد می‌شود. (مترجم)

103. introversion 104. self-introspection
105. being and appearance

صادق است. میان بود و نمود در قلمرو امور بشری در واقع فرقی نیست و هر یك، همان دیگری است.

## ۵

تأثیر عمیق ریا و شور پرده برگرفتن از ریاکاری در مراحل اخیر انقلاب فرانسه، ممکن است همیشه سبب اعجاب مورخان گردد، ولی این امر به‌مدارك تاریخی متکی است. پیش از آنکه‌انقلاب‌فرزندان خود را ببلعد، نقاب از چهرهٔ آنان برداشته بود. اکنون بیش از یك صدوپنجاه سال است که تاریخنگاران فرانسه چنان این فاش‌سازیها را نقل می‌کنند و مدارك و اسناد در تأیید آنها می‌آورند که امروز هیچ‌کس در میان بازیگران اصلی صحنهٔ انقلاب نمانده که اتهامی به او وارد نشده باشد یا دست‌کم در مظان فساد و دوروئی و تزویر و دروغزنی قرار نگرفته باشد. گذشته از میزان دین ما به‌مناقشات فاضلانه و سخن‌پردازیهای شورانگیز مورخان از میشله[۱۰۶] و لوئی بلان[۱۰۷] گرفته تا اولار[۱۰۸] و ماتیه[۱۰۹]، آنچه باید در نظر بماند این است که این مورخان یا به‌افسون ضرورت تاریخ گرفتار بوده‌اند یا چنان قلم‌فرسائی کرده‌اند که گوئی هنوز به‌شکار ریاکاران مشغولند. مثلا میشله را ملاحظه کنید که می‌گوید: «با اشارهٔ [ایشان] بتهای

۱۰۶. Jules Michelet (۱۸۷۴ ـ ۱۷۹۸). مورخ فرانسوی و مؤلف آثار فراوان دربارهٔ تاریخ فرانسه و انقلاب آن کشور. (مترجم)

۱۰۷ Jean Joseph Charles Louis Blanc(۱۸۸۲ ـ ۱۸۱۱). سیاستمدار و مورخ فرانسوی که کتابی نیز زیر عنوان «تاریخ انقلاب فرانسه» نوشته است. بلان به‌علت نوشته‌ها و فعالیتهایش در زمینهٔ سیاست در تاریخ سوسیالیسم نیز معروف است. جملهٔ مشهور «به‌هر کس مطابق نیاز و از هر کس برحسب توانائی» از اوست. (مترجم)

۱۰۸. François Victor Alphonse Aulard(۱۹۲۸ ـ ۱۸۴۹). مورخ فرانسوی که با بکار بستن شیوهٔ نقدی و تحقیق در خطابه‌های ایراد شده در انقلاب فرانسه، برخی آثار باارزش در زمینهٔ تاریخ انقلاب مذکور بجا گذاشته است. (مترجم)

۱۰۹. Albert Mathiez (۱۹۳۲ ـ ۱۸۷۴). مورخ فرانسوی و صاحب آثاری در زمینهٔ تاریخ انقلاب. (مترجم)

میان تهی درهم می‌شکستند و باطنشان نمایان می‌گشت و مردارخواران بی‌حجاب و بی‌نقاب نمودار می‌شدند[۱۱۰].» این مورخان هنوز سرگرم پیکاری بودند که با اعلان جنگ روبسپیر به‌ریاکاران آغاز شده بود. حتی امروز مردم فرانسه چنان دسیسه‌ها و دغلکاریهای خائنانهٔ کسانی را که روزگاری بر ایشان حکومت می‌کردند خوب بیاد دارند که در برابر هر شکستی در جنگ و صلح با فریاد «به‌ماخیانت شده» از خود واکنش نشان می‌دهند. این تجربه‌ها تنها به‌دایرهٔ تاریخ ملی فرانسه محدود نیست. حتی تا این اواخر تاریخنگاران امریکا زیر تأثیر کتاب معروف چارلز بیرد موسوم به«تعبیر اقتصادی قانون اساسی ایالات متحد[۱۱۱]» به‌این وسواس گرفتار بودند که نقاب از سیمای پدران بنیادگذار بردارند و انگیزه‌های اصلی ایشان را در تدوین قانون اساسی آن کشور کشف کنند. جالبتر اینکه هیچ دلیلی در تأیید این گونه تصدیقات بلاتصور وجود نداشت[۱۱۲]؛ فقط موضوع نگاشتن «تاریخ سیر اندیشه‌ها» مطرح بود. گوئی با بیرون آمدن امریکا از انزوا در آغاز مدهٔ کنونی، محققان و روشنفکران امریکائی به‌این فکر افتادند که چیزی را که سایرین در دیگر کشورها با خون نگاشته بودند، در کشور خود لااقل با مرکب چاپ بنویسند.

پیکار با ریا، دیکتاتوری روبسپیر را به‌حکومت وحشت مبدل ساخت. ویژگی برجستهٔ این دوران، تصفیهٔ حاکمان به‌دست خودشان یا خود پاکسازی[۱۱۳] بود. حکومت وحشت به‌وسیلهٔ آن «فرد فسادناپذیر[۱۱۴]» برقرار شد و نباید با آنچه به «ترس بزرگ[۱۱۵]» موسوم

۱۱۰. همان نوشته از Lord Acton، ضمیمه.

111. Charles Beard, *Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, (1913).

۱۱۲. فقدان دلایل و شواهد عینی برای تأیید نظریهٔ مشهور بیرد اخیراً در دو کتاب زیر نشان داده شده‌است:

R.E. Brown, *Charles Beard and the Constitution*, Princeton, 1956.
Forrest McDonald, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago, 1958.

113. self-purge

۱۱۴. مقصود روبسپیر است. (مترجم)

115. the Great Fear

است مشتبه شود که در نتیجهٔ قیام مردم بوجود آمد و با سقوط باستیل و راهپیمائی زنان به‌سوی ورسای آغاز گشت و سه‌سال بعد با کشتار سپتامبر بپایان رسید. (حکومت وحشت و این «ترس» هر دو را در فرانسه terreur می‌گویند.) حکومت وحشت با ترس طبقات حاکم از قیام توده‌ها فرق دارد و گناه آن را نباید صرفاً به‌گردن رژیم‌دیکتاتوری انقلابی گذارد ــ رژیمی که در آن زمان برای کشوری که تقریباً با همهٔ همسایگان خود در جنگ بود، ضروری بشمار می‌رفت.

تا پیش از انقلاب روسیه، سلاح ارعاب و اخافه به‌صورت یکی از نهادها یا تأسیسات حکومتی در نیامده بود و کاربرد عمدی آن‌برای افزایش شتاب انقلاب سابقه نداشت. تصفیه‌های حزب بلشویک در ابتدا با درس گرفتن از رویدادهائی که مسیر انقلاب فرانسه را تعیین کرده بود انجام می‌پذیرفت و با استناد به‌همین رویدادها نیز توجیه می‌شد. گوئی در نظر مردان انقلاب اکتبر، هیچ انقلابی کامل نبود مگر با تصفیه در حزبی که بقدرت رسیده است. حتی زبان واصطلاحی که این جریان مخوف به‌یاری آن طی شد شاهد این مشابهت است. موضوع همیشه براین محور دور می‌زد که از آنچه پنهان بود پرده بردارند و نقابها را براندازند و دوروئی و دروغگوئی را فاش‌کنند. تفاوت بارزی که وجود داشت این بود که در قرن هجدهم حکومت وحشت صادقانه برقرار شده بود و اگر ابعاد بیکران پیدا کرد به‌این دلیل بود که برای شکار ریاکاران طبعاً حدی متصور نیست. تصفیه‌های حزب بلشویک، تا پیش از آنکه زمام قدرت به‌دست حزب بیفتد، عمدهٔ به‌انگیزهٔ اختلاف نظرهای ایده‌ئولوژیك انجام می‌گرفت و رابطهٔ متقابل ارعاب و ایده‌ئولوژی از همان آغاز کار هویدا بود. پس از اینکه حزب زمام قدرت را در دست گرفت، به‌راهنمائی لنین تصفیه را به‌صورت یکی از نهادهای حکومتی در آورد و وسیله‌ای برای جلوگیری از سوء استفاده و بی‌لیاقتی در دستگاه دیوانسالاری حاکم قرار داد. این دو نوع تصفیه با هم فرق داشتند. قدر مشترکشان فقط این بود که در هر دو از مفهوم ضرورت تاریخ پیروی می‌شد. چون فرض براین‌بود

که ضرورت تاریخ برحسب تضاد بین حرکت و ضد حرکت و انقلاب و ضد انقلاب جریان پیدا می‌کند، بنابراین لازم می‌آمد که حتماً برخی «جنایات» برضد انقلاب وجود داشته باشد و کشف شود ولو هیچ‌کس جنایتکاری را نشناسد که ممکن بود مرتکب چنین جنایاتی شده‌باشد. مفهوم «دشمنان عینی[116]» که در تصفیه‌ها و محاکمات نمایشی دنیای بلشویك حائز بیشترین اهمیت بود، به‌هیچ‌وجه در انقلاب فرانسه وجود نداشت؛ همین‌طور مفهوم ضرورت تاریخ که چنانکه دیدیم، به جای آنکه از فکر انقلابیون تراویده باشد، زائیدهٔ ذهن تماشاگران انقلاب بود که از بیرون به‌رویدادها می‌نگریستند و می‌خواستندمعنای جریانی را که شاهد آن بودند بفهمند. وحشتی که روبسپیر به‌بهانهٔ فضیلت حکمفرما کرده بود، بسیار وحشت‌انگیزبود اماهدف آن دشمنان پنهان و رذایل نهان بود و هرگز مردمانی را که حتی از نظر یك‌حاکم انقلابی هم بیگناه بودند آماج نگرفت. قصد این بود که از چهرهٔ خائنانی که با سیمای مبدل ظاهر شده بودند نقاب بردارند نه‌اینکه هرکس را که می‌خواهند انتخاب کنند و ماسك خیانت به‌صورت او بزنند تا در بالماسکهٔ خونین حرکت دیالکتیکی به‌عدهٔ کافی افرادی با سیمای مبدل وجود داشته باشند.

عجیب است که ریاکاری که به‌نظرما از رذایل کوچکتر است، بیش از مجموع رذایل دیگر مورد تنفر قرار گرفته باشد. مگر تشبه جستن ریا به‌فضیلت در حقیقت نوعی اکرام و ستایش در حق فضیلت نیست؟ آیا نمی‌توان ریاکاری را به‌همین علت رذیلتی محسوب داشت‌که می‌خواهد رذایل دیگر را بی‌اثر کند یا لااقل جلو آشکار شدن آنها را بگیرد و وادارشان سازد که شرمزده پنهان شوند؟ پس چرا رذیلتی که رذایل دیگر را می‌پوشاند خود باید بزرگترین رذیلت بشمار رود؟ چرا نباید همان‌گونه که ملویل پرسید: «آیا حسد واقعاً چنین دیوی است؟» ما هم بپرسیم: «آیا ریا واقعاً چنین دیوی است؟» پاسخ به‌این پرسشها ممکن است نهایتاً در حیطهٔ یکی از قدیمیترین مسائل مابعد

116. objective enemies

طبیعی در سنت فلسفی خودمان نهفته باشد که عبارت است از مسألهٔ رابطهٔ میان بود و نمود. در قلمرو سیاست، نتایج ضمنی و پیچ و خمهای سرگردان‌کنندهٔ این مسأله همواره از سقراط تا ماکیاولی باعث تأمل و تفکر بوده است. از نظر ما، مسأله را اجمالا ولی به‌صورت‌جامع و مانع می‌توان با بیادآوردن دو موضع متضادی که آن دو متفکر بدان قائل بودند به شرح زیر بیان کرد.

سقراط به‌پیروی ازسنت‌فکری‌یونان، نقطهٔ آغاز را اعتقاد راسخ به‌حقیقت «نمود[117]» قرار داد. دستور او این بود: «چنان باش کـه می‌خواهی به‌دیگران بنمائی.» غرض از این دستور آن است که شخص باید همانطور که می‌خواهد خویشتن را به‌دیگران بنمایاند به‌خود نیز ظاهر شود. ماکیاولی برخلاف سقراط و به‌پیروی از تفکر مسیحی، وجود یك هستی[118] متعالی را در پس جهان نمود و فراسوی عـالم ظواهر مفروض می‌شمرد و بنابراین می‌گفت: «آنطور که می‌خواهی باشی، به‌دیگران ظاهر شو.» مقصود ماکیاولی این بود کـه: «اهمیت ندهید چگونه هستید چون این امر در دنیا و درسیاست‌که درآن به‌جای هستی «حقیقی» فقط ظواهر بحساب می‌آید، بی‌ربط است؛ اگر بتوانید کاری کنید‌که همانطورکه می‌خواهید باشید به‌دیگران هم ظاهر شوید، امکان ندارد کسانی‌که در این دنیا قضاوت می‌کنند چیز دیگری از شما بخواهند.» در نظر ما نصیحت ماکیاولی مانند اندرز به‌ریاکاری است و مسائلی را پیش می‌آورد که روبسپیر در جنگ بیهوده و ویرانگر خود با ریاکاران بدان دچار بود. البته روبسپیر تحت تأثیر افکار جدید به‌دنبال حقیقت می‌گشت هرچند برخلاف برخی پیروان متأخرش معتقد نبود که حقیقت را می‌توان جعل کرد و بعکس ماکیاولی، نمی‌پنداشت که حقیقت در دنیا یا آخـرت خودبخود نمودار خواهد شد. امـا نکته اینجاست که اگر کسی مؤمن نباشد که حقیقت خـود متجلی و آشکار خواهد گشت، همهٔ صورتهای گوناگون دروغ و وانمود در چشم او تغییر خاصیت می‌دهند چنانکه هیچ یك از این دو در روزگار باستان

117. appearance 118. being

جرم محسوب نمی‌شد مگر در مواقعی که متضمن فریبکاری عمدی و شهادت دروغ بود.

آنچه سقراط و ماکیاولی را در عالم سیاسی اندیشناك می‌کرد مسالهٔ بزهکاری پنهان بود نه دروغ‌زنی، یعنی امکان اینکه جرمی صورت بگیرد و هیچ کس بجز مرتکب جرم شاهد آن نباشد و چیزی دربارهٔ آن نداند. در رسائل اولیهٔ افلاطون که این موضوع بکرات مورد بحث قرار می‌گیرد، همیشه این نکته نیز بدقت افزوده می‌شود که مساله عبارت از عملی است که «نه‌تنها آدمیان بلکه خدایان هم» از آن بیخبر بمانند. افزودن لفظ «خدایان» سخت حائز اهمیت است زیرا برای ماکیاولی که کلیهٔ تعالیم باصطلاح اخلاقی او مشروط به‌وجود خدائی است که همه چیز را می‌داند و نهایتاً دربارهٔ همه داوری خواهد کرد، امکان طرح مساله بدین صورت موجود نیست. اما درنظر سقراط مساله درست همین است که چیزی که به‌احدی بغیراز فاعل فعل «ظاهر» نمی‌شود آیا اساساً وجود دارد یا نه. راهی که سقراط برای حل مساله یافت عبارت از این کشف خارق‌العاده بود که فاعل و ناظر، یعنی کسی که دست به کاری می‌زند و کسی که آن کار برای اینکه واقعیت و خارجیت پیدا کند باید به‌او ظاهر شود، هردو یك شخص هستند. (ناظر در اصطلاح یونانی کسی است‌که بتواند بگوید dokei moi، یعنی «به‌من‌می‌نماید»، و سپس براین پایه، «عقیده‌ای» (doxa) برای او صورت ببندد). برخلاف فرد در اعصار جدید که معتقدیم دارای هویت واحد است، هویت چنین شخصی که مورد بحث سقراط است از جابجائی و پس‌وپیش شدن دائمی این واحد جامع الثنین متقوم می‌شود. بالاترین صورت و خالصترین فعلیت۱۱۹ این حرکت از فاعل به‌ناظر و بعکس، گفت‌وشنود درونی یا حدیث نفس است که به‌اعتقاد سقراط نباید با عملیاتی مانند قیاس و استقراء و استنتاج یکسان انگاشته شود که انجام آن به‌بیش از یك «عامل» نیازمند نیست. غرض از این «مکالمه» آن نوع گفتگوست که بین من و خودم۱۲۰ انجام می‌پذیرد. به‌هرحال، آنچه اهمیت دارد این

---

119. actuality    120. between me and myself

است که فاعل یا عاملی که سقراط به او قائل است، به‌دلیل‌داشتن‌قدرت تفکر، شاهدی نیز در درون با خود همراه دارد که گریز از وی امکان‌ـ پذیر نیست. هرچه این فاعل بکند و هرجا برود، کسی براو ناظر است که مانند هرناظر دیگر خودبخود برای داوری دربارهٔ افعالی که به‌او مشهود می‌شود یك دادگاه تشکیل می‌دهد. این همان دادگاهی است که در روزگاران بعد به «وجدان اخلاقی[۱۲۱]» معروف شد. پس راه‌حل سقراط برای مسألهٔ جرم پنهان این است که امکان ندارد کسی دست به‌کاری بزند و «آدمیان و خدایان» از آن بیخبر بمانند.

پیش از اینکه ادامه دهیم، باید متذکر شویم که در این چارچوب سقراطی، امکانی برای آگاه شدن از پدیدار ریاکاری وجود نـدارد. دولتشهر (polis) و سراسر قلمرو سیاسی در یونان فضای ظواهر بود و ساختهٔ انسان که در آن عامه گواه حقیقت گفتار و کرداری که به‌ایشان عیان می‌گشت بودند و دربارهٔ ارزش آن داوری می‌کردند. در این فضا، امکان خیانت و فریب و دروغ هم وجود داشت ولی این بدان می‌ماند که آدمیان به‌جـای اینکه «ظاهر شوند» و خود را نشان دهند، اشباحـی بیافرینند تا دیگران را بفریبند. این‌گونه اوهام چیزی را که یونانیان phainomena یعنی «نمودهای حقیقی» می‌نامیدند می‌پوشاند و مانع تجلی آن می‌شد درست مانند خبط بصر که به‌یك تعبیر ممکن است گفت روی شیء گسترده می‌شود و از ظاهر شدن آن جلوگیری می‌کند. ولی با همهٔ این احوال، نمی‌توان گفت که ریا همان فریب است و دوروئی ریاکار و دوروئی دروغزن و فـریبکار با هم فـرقی ندارند. واژهٔ hypocrite [ریاکار] در یونانی به‌معنای بازیگر نمایشنامه[۱۲۲] است. وقتی ریاکار به‌دروغ به‌فضیلت تظاهر می‌کند، همان‌گونه که یك بازیگر به‌خاطر هنر بازیگری، خویشتن را با نقشی که به‌او واگذار شده منطبق یا همانند می‌سازد[۱۲۳]، او نیز باید پیوسته نقشی را که بعهده گرفته است ایفا

۱۲۱. اصطلاح «وجدان اخلاقی» را در برابر conscience بکار می‌بریم تا بـا «وجدان» (consciousness) که به‌معنای آگاهی از محسوسات یا معقولات است اشتباه نشود. (مترجم)

122. play actor 123. identify

کند. تا هنگامی که ریاکار بنمایش ادامه می‌دهد، یك «نفس ثانوی» یا «خویشتن دیگر۱۲۴» وجود ندارد که وی به‌صورت حقیقی دربرابر آن ظاهر شود. بنابراین، دوروئی ریاکار بخودش برمی‌گردد. همان‌طور که دیگران را که قصد فریبشان را داشته فدای دروغزنی کرده است، خود نیز قربانی آن می‌شود. از نظر روانشناسی، می‌توان گفت که ریاکار بیش از حد بلندپرواز است چون نه‌تنها سر آن داردکه در دیدهٔ دیگران با فضیلت بنماید، بلکه می‌خواهد خودرا نیز قانع‌کندکه براستی دارای چنین فضیلتی است. وی دنیا را از اوهام و اشباح دروغین آکنده است و اکنون می‌خواهد آن هستهٔ مرکزی راستی و درستی را نیز از جهان براندازد که تنها خاستگاه‌ممکن برای «نمود حقیقی۱۲۵» یا همان نفس فسادناپذیر خود اوست. احتمالا هیچ انسان زنده‌ای نمی‌تواند ادعاکند که به‌عنوان یك عامل همیشه مبرا از فساد بوده و فسادناپذیر است. اما این حکم دربارهٔ نفس شاهد و مراقبی که انگیزه‌ها و باطن قلب یا دست‌کم گفتار و کردار باید دربرابر آن ظاهر شود، صادق نیست. از نیات صرف‌نظر می‌کنیم، ولی هرکس لااقل به‌عنوان شاهد سلوك و رفتار خود می‌تواند راستگو یا دروغگو باشد. جرم ریاکار این است که علیه خودش هم شهادت دروغ می‌دهد. ریا بزرگترین رذایل است زیرا راستی و درستی ممکن است زیر پوشش هرصفت رذیله‌ای به‌هستی ادامه دهد مگر این صفت. جنایتکار سبب تحیر ما دربرابر وجود بدی در گیتی است؛ اما تنها ریاکار واقعاً تا مغز استخوان به‌فساد آلوده است.

اکنون درمی‌یابیم که نصیحت ماکیاولی که گفته بود «آنطور که می‌خواهی باشی، به‌دیگران ظاهر شو» چرا ربطی به‌مسألهٔ ریاکاری ندارد. ماکیاولی فساد و بویژه فساد کلیسا را که به‌نظر او مایهٔ فساد مردم ایتالیا هم شده بود، بخوبی می‌شناخت. ولی این فساد را معلول دخالت کلیسا در امور دنیوی و غیردینی می‌دانست، یعنی در قلمرو ظواهر که قواعد آن باتعالیم دین مسیح منافات‌داشت. به‌عقیدهٔ‌ماکیاولی،

---

124. alter ego 125. true appearance

«آنکه هست[۱۲۶]» باید از «آنکه می‌نماید[۱۲۷]» تفکیک شود اما نه به مفهوم سقراطی جدائی «وجدان اخلاقی[۱۲۸]» از «آگاهی» یا «شعور[۱۲۹]» در یك واحد جامع الثنین بلکه بدین معنا که «آنکه هست» تنها در برابر خداوند می‌تواند آن‌گونه که به‌حقیقت هست ظاهر شود و اگر بخواهد در قلمرو ظواهر دنیوی دربرابر آدمیان عیان گردد، هستی خویش را به‌فساد می‌آلاید. «آنکه هست» اگر در صحنه‌ای که نامش دنیاست در لباس فضیلت ظاهر شود، ریاکار نیست و دنیا را به‌فساد نخواهد کشید زیرا از یك‌سو درستی او در دیدگان خداوند که همه‌جا حاضر و ناظر است محفوظ است و از سوی دیگر فضایلی که بنمایش می‌گذارد تنها با عیان شدن در ملاءعام کسب معنا می‌کند نه با پنهان ماندن. پس گذشته از اینکه خدا چگونه دربارهٔ چنین کسی داوری کند، فضایلش به‌بهبود دنیا کمك کرده و رذایلش مخفی مانده است. اینکه او می‌داند چگونه این رذایل را پوشیده نگاه دارد به‌دلیل تظاهر به‌فضیلت نیست بلکه به‌علت آن است که احساس می‌کند این صفات شایان دیدن نیست.

از طریق ریاکاری، فساد آشکار می‌شود. دوروئی ذاتی ریاکار در این است که می‌خواهد در پرتو خیری که وجود ندارد نمایان گردد. این دوروئی از هنگامی با شعشعهٔ فریبندهٔ خود براجتماع[۱۳۰] فرانسه تابیدن گرفت که شاهان آن کشور عزم کردند اشراف مملکت را در دربار خود گردهم آورند تا بتوانند ایشان را با سبکسری و دسیسه و خدعه و خودبینی و خوار داشت و زشتکاری سرگرم کنند و تفریح دهند و به فساد بیالایند. دربارهٔ منشأ جامعه ـ خواه اجتماع اعیان سدهٔ هجدهم، خواه اجتماع «محترمان» طبقهٔ متوسط در قرن نوزدهم و خواه جامعهٔ

---

126. one-who-is 127. one-who-appears 128. conscience
129. consciousness

۱۳۰. در این موضع و در بندهای آینده هرجا سخن از «اجتماع» بمیان آید منظور اعضای قشر بالاتر و توانگران است به‌تفکیك از عوام و لایهٔ تهیدست، نه مطلق جامعه مرکب از همهٔ مردم و طبقات. نویسنده برای افادهٔ هردو معنا لفظ انگلیسی society را بکار برده است؛ ولی چون تفاوت مفهوم از سیاق عبارات پیدا بود، برای رفع ابهام، در ترجمه از دو واژهٔ متفاوت استفاده کردیم. (مترجم)

توده‌گیر قرن کنونی ـ هرچه بخواهیم بدانیم با خطوط درشت در شرح وقایع و بدایع دربار فرانسه با آن «ریاکاری شکوهمند» (به‌قول لرد اکتن[۱۳۱]) بثبت رسیده و با امانت در «خاطرات» سن‌سیمون[۱۳۲] نقل شده است. اما جوهر حکمت «جاودانی» این قسم دنیاداری در کلمات قصار لاروشفوکو[۱۳۳] آمده است. در این کلمات که تا امروز سخنی بدان پایه نرسیده، ملاحظه می‌کنیم که حقشناسی چیزی است «مانند اعتبار تجاری»؛ مردم تنها جائی که امید داشته باشند عهد می‌بندند و فقط جائی که بترسند بر سر پیمان می‌ایستند؛ و هر داستانی دستانی است و هر نیت، نیرنگی. روبسپیر می‌دانست چه می‌گوید وقتی از «رذایلی که ثروت به‌گرد آن حلقه زده» صحبت می‌کرد یا هنوز به‌سبك راویان قدیم فرانسه که آداب و رسوم و اخلاق اجتماع را گزارش می کردند، فریاد برمی‌آورد که «دسیسه و خدعه حاکم بر دنیاست.»

فراموش نکنیم که حکومت وحشت درپی دوره‌ای آمد که تحولات سیاسی یکسره در دایرهٔ نفوذ نیرنگها و دسیسه‌های بدفرجام لوئی شانزدهم قرار گرفته بود. خشونتگری حکومت وحشت واکنشی بود در برابر سوگندهای دروغ و عهدشکنیهای سیاسی ودسایس حاکم براجتماع درباری فرانسه. درگذشته، لوئی چهاردهم می‌دانست چگونه از نفوذ این رسوم و عادات زشت و فاسد در امور مملکتی جلوگیری کند. اما در سلطنت لوئی شانزدهم این امر حتی به‌شخص پادشاه هم سرایت کرده بود. پیمان و سوگند دیگر چیزی نبود مگر نوعی ظاهرسازی ناشیانه

۱۳۱. John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton (۱۹۰۲ ـ ۱۸۳۴). مورخ معروف انگلیسی. (مترجم)

۱۳۲. Louis de Rouvroy, duc de Saint Simon (۱۷۵۵ ـ ۱۶۷۵). بزرگزاده و دولتمرد فرانسوی که «خاطرات» او *(Mémoires)* در بیش از ۲۰ جلد حاوی شرحی شیوا از دسایس و خصایص دربار لوئی چهاردهم و لوئی پانزدهم است و در آن برخی از رجال مشهور عصر با بینش و نکته‌سنجی تصویر شده‌اند. (مترجم)

۱۳۳. François, duc de La Rochefoucauld (۸۰ ـ ۱۶۱۳). نویسندهٔ فرانسوی. شاهکاری که بوجود آورد کلمات قصار اوست *(Maximes)* که در آن با دقت نظر بیمانند به‌تحلیل حالات درونی و انگیزه‌های آدمی بویژه در اجتماع معاصر خود می‌پردازد. (مترجم)

برای دفع وقت و پنهان کردن توطئهٔ بعدی که حتی از خدعهٔ پیشین هم خامدستانه‌تر طرح شده بود و هدفی نداشت بجز شکستن همهٔ سوگندها و پیمانها. شاه فقط جائی عهد می‌بست که می‌ترسید و هنگامی که دلگرم و امیدوار می‌شد، عهد خود را می‌شکست. حال و کار او مصداق دقیق سخن لاروشفوکو بود. همین‌گونه تجربه‌ها به‌شیوع این عقیده کمک کرد که در سیاست مؤثرترین شیوه بعد از خشونتگری، دسیسه و کذب و اسباب‌چینی است. بنابراین تصادفی نیست اگر امروز می‌بینیم این قسم سیاست مبتنی برقدرتگرائی و بی‌اعتنا به‌قواعد اخلاقی در میان کسانی که از بطن سنت انقلابی به‌دولتمداری برخاسته‌اند از همه رایجتر است. هروقت جامعه به‌حریم مدنیت و سیاست تجاوز کرده است و این اقلیم را در تنگنا گذاشته و سرانجام در خود فرو برده است، میزانهای «اخلاقی» اجتماع طبقات بالا، یعنی دسیسه و سست عهدی و تزویر، برقلمرو سیاسی حاکم شده است و لایه‌های پائینتر جامعه با خشونتگری و درنده‌خوئی در برابر این‌گونه معیارها واکنش نشان داده‌اند.

پیکار با ریا در سدهٔ هجدهم به‌معنای پیکار با اجتماع مرکب از طبقات بالا بود. چون دربار فرانسه در مرکز اجتماع مذکور قرارداشت، این پیکار در واقع اعلان جنگ به‌دربار تلقی می‌شد. در چشم کسی که از بیرون یعنی از نظرگاه بینوائی و سیه‌روزی نگاه می‌کرد، خصیصهٔ بارز این اجتماع سنگدلی می‌نمود؛ اما اگر کسی از درون می‌نگریست و با معیارهای خود اجتماع به‌داوری دربارهٔ آن می‌نشست، صحنه‌ای پراز فساد و ریا می‌دید. در مقابل زندگی نکبت‌بار مستمندان، زندگی آمیخته به‌فساد توانگران قرار داشت. این نکته از آن نظر حائز اهمیت است که بدانیم مقصود روسو و روبسپیر چه بود که می‌گفتند آدمیان «طبیعتاً» خوبند و در اجتماع به‌فساد آلوده می‌شوند و مردم فرودست فقط چون به‌اجتماع متعلق نیستند همیشه «خوب و عادلند». کسی که از این نظرگاه می‌نگریست، انقلاب را مانند انفجار هسته‌ای پاکیزه و فساد ناپذیر می‌دید که پوسته‌ای پوسیده و گندیده و سست را شکافته و به

بیرون فوران کرده است. امروز بسیار متداول است که خشونت انقلاب را به‌درد زایمان مانند کنند ـ دردی که حاکی از پایان کار عضوی قدیمی و هست شدن عضوی زنده وجدید است. اصالت وقدرت این‌تشبیه از اوضاع و احوالی که توصیف شد مایه می‌گیرد؛ اما خود مردان انقلاب هنوز با این‌گونه بیان آشنا نبودند. استعارهٔ رایج درآن روزگار استعاره «نما» و «نقاب» بود. با فرصتی که انقلاب بدست داده بود می‌بایست نقاب ریا را از چهرهٔ اجتماع فرانسه برداشت تا تباهیها آشکار شود و نمای فساد را درهم کوفت تا در پشت آن سیمای پاك و صادق مردم۱۳۴ عیان گردد.

از دو شیوه‌ای که برای توصیف و تعبیر انقلابها بکار رفته، مورخان و نظریه‌پردازان معمولا به‌استعارهٔ زیستی و عضوی علاقه نشان داده‌اند (چنانکه مارکس به‌تعبیر «درد زایمان انقلاب» بسیار دلبستگی داشت) و کسانی که در انقلاب فرانسه دست داشتند و عاملان آن بودند، در تشبیه به‌زبان تئاتر متوسل می‌شدند۱۳۵. شاید بهترین گواه معنای عمیق استعارات فراوانی که از تئاتر گرفته شده است، واژهٔ لاتین «پرسونا۱۳۶»، و سابقهٔ کاربرد آن باشد. این لفظ در اصل به معنای ماسکی بود که در روزگار باستان بازیگران تئاتر به‌چهره می

134. *le peuple*

۱۳۵. تامسن (همان کتاب، صفحهٔ ۳۳۴) نشستهای کنوانسیون را در دورهٔ حکومت وحشت به«گردهمائی بازیگران تئاتر» مانند می‌کند. شاید علت این تشبیه نه‌تنها شیوهٔ بیان سخنرانان بلکه استعارات فراوانی باشد که از زبان تئاتر گرفته می‌شد.

۱۳۶. *persona* این لفظ در اصل به «صورتك» یا «نقاب» اطلاق می‌شد و، همان گونه که نویسنده اشاره‌می‌کند، بالاخص به‌معنای‌ماسکی‌بودکه دریونان وروم‌قدیم بازیگران تئاتر به‌چهره می‌زدند. بعداً این معنا گسترش یافت و چنانکه در آثار برخی از نویسندگان رومی مانند سیسرون و لی‌ویوس می‌بینیم، التزاماً و توسعاً به‌مفهوم «نقش بازیگر» یا «شخص یا شخصیتی که به‌وسیلهٔ او تصویر می‌شود» و حتی «شخصیت» و «فردیت» و «منش» انسان نیز بکار رفت. اکنون در زبانهای غربی، الفاظی مانند «شخص» و «شخصیت» و نظایر آن همه از همین واژه مصدر می‌گیرند (مثلا کلمات person و personality و personage در انگلیسی). (مترجم)

زدند. (اصطلاح «دراماتیس پرسونای[۱۳۷]» معادل عبارت یونانی ta tou dramatos prosopa است). این ماسك می‌بایست چهرهٔ بازیگر را بپوشاند و به‌عبارت بهتر، جای سیمای او را بگیرد ولی در عین حال طوری باشد که صدای هنرپیشه از پشت آن شنیده شود[۱۳۸]. کلمهٔ «پرسونا» به‌مفهوم مضاعف ماسکی که صدای انسان از خلال آن بگوش برسد، به‌صورت استعاره درآمد و از زبان تئاتر وارد مصطلحات‌حقوقی شد. در روم قدیم، فرق بین یك شخص خصوصی و یك شهروند رومی در این بود که شهروند یك «پرسونا» یا، باصطلاح ما، «شخصیت حقوقی[۱۳۹]» داشت. به‌سخن دیگر، مثل این بود که قانون نقشی را به شهروند «بسته» باشد و او ناگزیر بشود آن نقش را در صحنهٔ جامعه بازی کند مشروط برآنکه صدا، صدای خودش باشد. مراد این بود که «این یك (من[۱۴۰]) طبیعی نیست که وارد محکمه قانون می‌شود؛ شخصی است دارای بعضی حقوق و تکالیف و مخلوق قانون که به‌دادگاه می آید[۱۴۱].» بدون این «پرسونا»، فردی بجا می‌ماند فاقد حقوق وتکالیف که شاید بتوان اورا یك «انسان طبیعی» نامید اما فقط به‌عنوان‌موجودی

---

۱۳۷. *dramatis personae* عبارت لاتین به‌معنای «اشخاص یا شخصیتهای داستان یا نمایشنامه». (مترجم)

۱۳۸. واژهٔ *persona* ظاهراً از *per-zonare* و از ریشهٔ یونانی *zone* گرفته شده است. بنابراین، چنین می‌نماید که معنای اصلی آن «هیأت یا سیمای مبدل» (disguise) بوده است. اما بعید نیست که به‌گوش مردم لاتین‌زبان معنای دیگری هم القا می‌کرده و کلمهٔ *per-sonare* را تداعی می‌نموده است که مفهوم آن درآمدن صدا از خلال یا از میان چیزی است. از این‌رو، در روم قدیم تماشاگران صدای هنرپیشه را که از پشت صورتك بیرون می‌آمد صدای نیاکان و پیشینیان خود تلقی می‌کردند نه صدای خود بازیگر. [دربارهٔ ریشهٔ این لغت بین مراجع اتفاق نظر نیست. مثلا فرهنگ بزرگ وبستر اصل آن را احتمالا واژهٔ اتروسکی *phersu* یعنی «ماسك» ذکر می‌کند. (مترجم)]

139. Legal personality 140. Ego

۱۴۱. رجوع کنید به بحث بسیار روشنگرانهٔ ارنست بارکر Ernest Barker در مقدمه‌ای که برترجمهٔ انگلیسی کتاب «قانون فطری» اتو گیرکه نوشته است: Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Cambridge, 1950, pp. LXX ff.

بشری یا homo[۱۴۲] به معنای اصلی کسی‌که‌بیرون از حیطۀ قانون و جامعۀ شهروندان‌قرار دارد و درپیکر سیاسی و مدنی‌کشور مطلقاً جائی برای او نیست.

وقتی انقلاب فرانسه پرده از دسایس دربار برداشت و برآن شد که نقاب از چهرۀ فرزندان خود انقلاب نیز براندازد، هدفش البته نقاب ریا بود. از نظر لغت، کلمۀ یونانی ypokrites، هم به‌معنای اصلی و هم درکاربرد مجازی بعدی، به‌خود بازیگراطلاق می‌شد نه به prosopon یا صورتکی که او به‌صورت می‌زد. بنابراین، «پرسونا» مجازاً به‌معنای شخص بود و قانون می‌توانست آن را به‌افراد یا گروهها یا شرکتها یا حتی «هدفی مشترك و مستمر» اطلاق کند کمااینکه فی‌المثل هنگامی که در مورد مالکیت یك «کالج» در دانشگاه آکسفورد یا کمبریج صحبت می‌کنند می‌گویند «یك شخص» مالك آن است در صورتی‌که منظور از این «شخص» نه کسی است که آن دانشکده را تأسیس کرده و اکنون از دنیا رفته است و نه هیأت جانشینان او که هنوز در قید حیاتند[۱۴۳]. مقصود از این تمایزات و غرض از بسط کلام دربارۀ مناسبت استعارۀ مذکور با مطلب مورد بحث نشان دادن این نکته است که اگر نقاب را از چهرۀ «شخص» بردارند و او را از شخصیت حقوقی محروم کنند، هنوز یك بشر طبیعی بجا خواهد ماند؛ ولی اگر نقاب را از سیمای ریاـ کار برافکنند هیچ چیز نمی‌ماند زیرا ریاکار بازیگری است بدون صورتك که وانمود می‌کند اساساً نقشی وجود ندارد و هرچه هست خود اوست و مدعی است که وقتی در جامعه به‌روی صحنه می‌آید، ابداً بازیگری در کارش نیست. ریاکار بدین سبب منفور بود که ادعا می‌کرد نه‌تنها صادق و صمیمی بلکه طبیعی است. او در قلمرو جامعه که خود وی نمایندۀ فساد آن بود و باصطلاح نقش آن فساد را بازی می‌کرد، خطرناك بشمار می‌رفت زیرا به‌حکم غریزه می‌توانست از هر «نقابی» در تئاتر سیاست استفاده کند و نقش هریك از اشخاص نمایشنامه را

---

۱۴۲. واژۀ لاتین به‌معنای «آدمی» یا «بشر». (مترجم)

۱۴۳. همان کتاب، صفحۀ LXXIV .

بعهده بگیرد، ولی به‌خلاف قواعد بازی سیاست، به‌جای آنکه از این نقاب برای‌دستیابی به‌حقیقت استفاده‌کند، از آن به‌عنوان آلت فریبکاری سود می‌جست.

اما مردان انقلاب فرانسه تصوری از «پرسونا» نداشتند واحترامی برای این شخصیت حقوقی که به‌وسیلهٔ سازمان سیاسی جامعه اعطا و تضمین می‌شود قائل نبودند. انقلاب فرانسه با طغیان سیاسی «طبقهٔ سوم[۱۴۴]» که اعضای آن مدعی بودند باید به‌قلمرو سیاست وارد و برآن حاکم شوند، آغاز گشته بود. برسر راه انقلاب مشکل فقر توده‌ها قرار داشت. این مشکل سبب شد که مردان انقلاب موضوع رهانیدن شهروندان را از یاد ببرند و فراموش کنند که مسأله‌ای که می‌بایست مطرح باشد مسألهٔ برابری است، یعنی اینکه هرکس به‌طور برابر حق داشته باشد از یك شخصیت حقوقی بهره‌مند شود و بتواند در سایهٔ این شخصیت از حمایت قانون برخوردار گردد. مردان انقلاب معتقد بودند که خود طبیعت را رهائی بخشیده‌اند و آن انسان طبیعی را که در درون همه کس جای دارد آزاد کرده‌اند و «حقوق‌بشر» را به‌او داده‌اند که هرکس نه به‌علت تعلق به‌سازمان سیاسی و مدنی جامعه بلکه به‌خاطر اینکه از مادر زائیده شده محق به‌برخورداری از آن است. به‌سخن دیگر، شکار پایان‌ناپذیر ریاکاران و شور نقاب برگرفتن از چهرهٔ اجتماع موجب گشت که مردان انقلاب ندانسته نقاب «پرسونا»را هم نابودکنند. بدین‌سان، حکومت وحشت به‌نتیجه‌ای کاملا مخالف آزادی و برابری‌رسید

---

۱۴۴. Third Estate (به‌فرانسه Tiers Etat ). واژهٔ «اتا» (état) که اضطراراً در فارسی «طبقه» ترجمه می‌شود در زمان انقلاب فرانسه به هریك از سه گروه نجبا، روحانیون و «عوام» اطلاق می‌شد. مراد از «طبقهٔ سوم» همان قشر «عوام» است که در آن هنگام نه‌تنها کارگران و کشاورزان و پیشه‌وران و مردم تنگدست را شامل می‌شد، بلکه پزشکان و حقوقدانان و نویسندگان و روشنفکران وبازرگانان و خلاصه همهٔ افراد جامعه را به‌استثنای اشراف و فئودالها و روحانیون در بر می گرفت. عدهٔ اعضای این طبقه طبعاً از دو طبقهٔ دیگر بیشتر بود. بدین سبب در ۱۷۸۹ که لوئی شانزدهم مجبور به‌تشکیل مجلس «اتاژنرو» یا «مجلس عمومی طبقاتی» شد، برخلاف میل او به‌ازای ۳۰۰ نفر که به‌نمایندگی از هر کدام از دو طبقهٔ دیگر انتخاب شدند، «طبقهٔ سوم» ۶۰۰ نماینده به‌مجلس فرستاد وهمین امر مسبب قضایائی شد که به‌تسخیر باستیل و انقلاب فرانسه انجامید. (مترجم)

زیرا همه را باهم برابر کرد اما بدین مفهوم که همهٔ ساکنان کشور متساویاً از حمایت قانون که فقط ممکن بود با نقاب یك شخصیت‌حقوقی تأمین شود، بی‌بهره ماندند.

پیچیدگیها وسردرگمیهای «اعلامیهٔ حقوق‌بشر» فرانسه بسیار است و هنوز براهین مشهوری را کـه برك در رد آن آورده است نمی‌توان منسوخ دانست یا با صفت «ارتجاعی» توصیف کرد. الگو و نمونهٔ این اعلامیه، منشورهائی بود که در امریکا برای تأمین حقوق مردم تدوین شده بود. اما بتفکیك از آن منشورها، در «اعلامیهٔ حقوق بشر» حقوق اولیه و مثبته و طبیعی انسان در تمایز از وضع سیاسی او مشخص‌گشته و بدین ترتیب کوشش شده بود که سیاست از طبیعت استخراج گردد. در منشورهای امریکا بعکس غرض این بود که هرنوع قدرت‌سیاسی تحت بعضی ضوابط محدودکننده ودائمی در بیاید. روشن است‌که حصول این مقصود موکول به‌وجود یك سازمان مدنی در جامعه و مشروط به‌کارکرد نظام قدرت سیاسی است. «اعلامیهٔ حقوق بشر» بنا به تعبیر انقلابیون فرانسه می‌بایست منشأ هــرگونه قدرت سیاسی باشد و بــه‌جای ایجاد ضوابطی برای مهار کردن سازمـــان سیاسی کشور، سنگ‌بنای آن را بگذارد. به‌سخن دیگر، فرض براین بود که تشکیلات سیاسی جامعه باید برحقوق طبیعی یا فطری آدمی استوار باشد، یعنی برحقوقی که انسان به‌عنوان یك موجود طبیعی باید از آن بهره ببرد از قبیل حق «خوراك و پوشاك و تولید مثل» یا، به‌عبارت دیگر، حق برخورداری ازضروریات زندگی. این حقوق حتی به‌این وجه تعبیر نمی‌شد که باید مقدم بـــر سیاست قرار گیرد و هیچ حکومت و قدرت سیاسی را حق دست‌زدن و تجاوز به‌آن نباشد؛ برداشت این بود که هیچ حکومت و قدرتی ممکـــن نیست محتوا و غایتی بجز این حقوق داشته باشد. اتهام رژیم سابق این بود که اتباع مملکت را از همین حقوق ــ یعنی حقوق منبعث از حیات و طبیعت ــ محروم کرده است نه از حق آزادی و شهروندی.

## ۶

وقتی «تیره‌بختان» در خیابانهای پاریس ظاهر شدند مانند این بود که آن «انسان طبیعی» که روسو درباره‌اش سخن گفته بود باهمهٔ «نیازهای واقعی» و به «وضع اصلی» ناگهان وجود خارجی یافته است و انقلاب در واقع چیزی نبوده است مگر «آزمایشی که می‌بایست برای پدیدار شدن این انسان طبیعی انجام بگیرد[۱۴۵].» مردمی که به‌کوی و برزن آمدند قبلا «به‌طور مصنوعی» در پشت هیچ نقابی چهره پنهان نکرده بودند زیرا نه جزئی از سازمان سیاسی جامعه بودند و نه بخشی از اجتماع[۱۴۶] ــ به‌عبارت دیگر، نه ریا سیمایشان را در هم می‌پیچید و نه قانون با یك شخصیت حقوقی حمایتشان می‌کرد. واضح است که وقتی کسی از این نظرگاه بنگرد، امر سیاسی و امر اجتماعی هردو را وسایلی جعلی و حیله‌هائی ساختگی خواهد دید برای پوشاندن منافع مبتنی بر خودخواهی و پنهان کردن بدبختی غیرقابل‌تحمل آن «انسانهای اصیل». از این هنگام به‌بعد، مسیر انقلاب به‌وسیلهٔ آنچه «نیازهای واقعی» نام گرفته بود تعیین شد. در نتیجه، همان‌گونه که لرد اکتن بحق گفته است: «در هیچ یك از اقداماتی که آیندهٔ فرانسه را تعیین کرد، مجلس [مؤسس] سهمی نداشت» و قدرت «متعلق به‌آن [مجلس] به‌مردم منضبط پاریس و از طریق آنان و سرکردگانشان به‌کسانی که توده‌ها را اداره می‌کردند، منتقل گشت[۱۴۷].» به مجرداینکه توده‌ها پی‌بردند که درد فقر با داروی قانون اساسی درمان‌پذیر نیست، همان‌گونه که پیش از آن با دربار لوئی شانزدهم به‌ضدیت برخاسته بودند، بامجلس مؤسس سر به‌مخالفت برداشتند و مباحثات و مذاکرات نمایندگان مجلس نیز

---

۱۴۵. رجوع کنید به مقدمهٔ «گفتار در باب منشأ عدم مساوات در میان افراد بشر» نوشتهٔ ژان ژاك روسو.

۱۴۶. چنانکه پیش از این هم اشاره شد، اصطلاح «اجتماع» در این متن به‌معنای توانگران و صاحبان قدرت است نه به‌مفهوم عموم اعضای جامعه. (مترجم)

۱۴۷. همان نوشته از Lord Acton، فصل ۹.

مانند نیرنگهای شاه در نظرشان به‌خیمه شب‌بازی و ریاکاری و حیله‌گری مبدل شد. ازمردان انقلاب نیز فقط کسانی ماندند و بقدرت رسیدند که سخنگوی توده‌ها شدند و قوانین «مصنوعی» و ساختهٔ بشر را که می‌بایست حاکم بر سازمان سیاسی و مدنی جامعه باشد دربرابر قوانین طبیعی‌حاکم برتوده‌ها و نیروئی‌که توده‌ها را به‌حرکت درمی‌آورد، یعنی در واقع دربرابر قوای‌طبیعت و نیروی‌ضروریات بنیادین و اولیه، رها کردند.

وقتی این نیرو به‌جنبش درآمد و برای همه یقین حاصل شد که فقط نیازها و منافع است که ریا در آن راه ندارد، «تیره‌بختان» به «خشمگینان» مبدل شدند زیرا تیره‌بختی تنها به‌صورت خشم می‌تواند به‌حالت فعال درآید. بدین‌سان، پس ازآنکه نقاب ازچهرهٔ ریاکار برافتاد ورنج و محنت بر ملاگشت به‌جای فضیلت، خشم پدید آمد خشمی که از یک‌سو معلول افشای فساد و از سوی دیگر محصول تیره‌بختی بود. آنچه موجب اتحاد پادشاهان اروپا علیه فرانسه شد دسیسه و بویژه دسایس دربار فرانسه بود و آنچه جنگ را با آن کشور باعث گشت ترس و خشم بود نه مشی سیاسی ـ جنگی که حتی برک دربارهٔ آن نوشت: «اگر شهریاری از خارج وارد فرانسه شود، مثل این است که به‌سرزمین آدمکشان گام نهاده است [زیرا] جنگ به‌وجه متمدن در آنجا مجرا نیست و فرانسویان هم که به‌شیوهٔ کنونی عمل می‌کنند نمی‌توانند متوقع چنین جنگی باشند.» البته می‌توان استدلال کرد که خطرات وحشتزای جنگهای دوران انقلاب بود که راه را «برای استفاده از وحشت درخود انقلاب هموار کرد۱۴۸»؛ اما، حقیقت امر این است که آنانکه دعوت به خشونتگری را پذیرفتند همان کسانی بودند که خود را «خشمگین» می نامیدند و بی‌پرده اعلام می‌کردند که اعمالشان ملهم از اصل انتقامجوئی است. به‌گفتهٔ الکساندر روسلن۱۴۹ یکی از اعضای فرقهٔ «ابر»، «انتقام تنها سرچشمهٔ آزادی و تنها الاهه‌ای است که باید در راه آن قربانی

۱۴۸. همان نوشته، فصل ۱۴.

149. Alexandre Rousselin

بدهیم.» شاید این صدای راستین مردم نبود ولی مسلماً صدای افرادی بود که حتی روبسپیر از ایشان زیر عنوان‌مردم یاد می‌کرد. این‌صداها، اعم از صدای بزرگان که انقلاب نقاب ریا را از سیمایشان بدور انداخته بود یا «صدای طبیعت» و صدای «انسان اصیل» روسو که توده‌های خشمگین‌پاریس به‌نمایندگی او برخاسته بودند، برای شنوندگان مشکل ایجاد می‌کرد زیرا با این هیاهو دشوار می‌شد به‌نیك‌فطرتی انسان بی‌نقاب ایمان آورد و باور کرد که مردم لغزش ناپذیرند و هرگز خطا نمی‌کنند.

بدین سان، خشمی که در اثر افشای فسادها پدید آمده بود رو در روی غیظ معلول بدبختی قرار گرفت. ثمرهٔ این ستیز نابرابر همان «واکنش دائمی خشونت متزاید» بود که روبسپیر دربارهٔ آن سخن می گفت. این غیظ و خشم نه‌تنها نتوانست آن‌گونه که روبسپیر معتقد بود «فقط در ظرف چند سال کار چندین قرن را انجام دهد»، بلکه حاصل زحمت صدها سال را نیز برباد داد[۱۵۰]. غیظ[۱۵۱]، مطابق‌تعریف، عاجز و ناتوان است؛ ولی در مرحلهٔ نهائی که یأس بغایت می‌رسید، عجز فعال می‌شود و به‌صورت غیظ درمی‌آید. «خشمگینان» چه در داخل و چه در خارج کمون پاریس، کسانی بودند که از اینکه باز هم بار محنت را بدوش بکشند و متحمل رنج بشوند سر باز می‌زدند بدون‌آنکه بتوانند این بار را بر زمین بگذارند یا دست‌کم از سنگینی آن بکاهند. در مسابقه‌ای که برای ویرانگری درگرفته بود، «خشمگینان» نیرومندتر از آب درآمدند زیرا غیظی که در سینه داشتند مستقیماً از محنت و رنج برمی‌خاست. هنگامی که رنجدیدگان تاب از دست بدهند، رنج که تمام نیرو و فضیلت آن در پایداری است به‌حد انفجار می‌رسد و به‌غیظ مبدل می‌گردد، غیظی که البته قادر به‌انجام کار مثبت نیست اما با

۱۵۰. مأخذ قول روبسپیر خطابهٔ مورخ ۱۷ سپتامبر ۱۷۹۳ اوست در کنوانسیون. (به‌نقل از مجموعهٔ آثار روبسپیر، ویراستهٔ Lapponeraye، جلد سوم، صفحهٔ ۳۳۶).

۱۵۱. rage بتفکیك از anger که «خشم» ترجمه شده است. (مترجم)

نیروئی که از رنج حقیقی مایه می‌گیرد بجائی می‌رسد که قدرت ویرانگر آن از برآشفتگی ناشی از ناکامی محض هم بیشتر و پایدارتر است. راست است که توده‌های رنجدیدهٔ مردم بدون دستور و دعوت از سوی کسانی که بعد سازمان دهنده و سخنگویشان شدند به‌خیابانها ریختند، لیکن رنجی که بدین سان بر همه هویدا شد فقط هنگامی «تیره‌بختان» را به «خشمگینان» مبدل ساخت که انقلابیون و بویژه روبسپیر، با «غیرت غمگسارانهٔ» خود به‌تجلیل آن پرداختند و این بینوائی آشکار را به عنوان بهترین و تنها ضامن فضیلت ستودند. عزم مردان انقلاب فرانسه نادانسته بر این جزم شد که مردم را نه به‌عنوان شهروندان آینده بلکه همچون گروهی «تیره‌بخت» رهائی ببخشند. چون به‌جای رهانیدن مردم مسألهٔ آزادکردن توده‌های رنجدیده مطرح بود، جریان انقلاب می‌بایست به‌قدرت خشم جنون‌آسا یا به‌نیروی محنت و رنج قائم شود. غیظ ناشی از عجز سرانجام انقلاب را به‌کام نابودی کشید، ولی شك نیست که اگر رنج به‌غیظ مبدل شود می‌تواند نیرو-هائی بس چیره‌گر را به‌جنبش درآورد. وقتی انقلاب فرانسه به‌جای استوار کردن بنیاد آزادی متوجه رهانیدن انسان از قید محنت و رنج شد، مانعی را که قوهٔ تحمل بشر در سر راه قرار داده بود فروشکست و در عوض، نیروی ویرانگر بدبختی و بینوائی را آزاد ساخت.

انسان از کهنترین روزگار به‌درد فقر مبتلا بوده است و هنوز هم نوع بشر در همه جا، سوای نیمکرهٔ غربی، این طوق لعنت را بگردن دارد. هیچ انقلابی هرگز نتوانسته است این «مسألهٔ اجتماعی» را حل کند و آدمیان را از معضل نیاز برهاند. اما همهٔ انقلابها، به‌استثنای انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان[۱۵۲]، پیرو راه انقلاب فرانسه بوده‌اند و در پیکار با جبر و زور و ستمگری، از نیروهای عظیم ناشی از بینوائی و مسکنت،

۱۵۲. وجه امتیاز دیگر انقلاب مجارستان که در هیچ انقلاب دیگر یافت نمی‌شود این بود که در همان حال که مردم به شورش برخاسته بودند خطابهٔ معروف لینکلن در گتیزبرگ (Gettysburg) از رادیو پخش می‌شد. رجوع کنید به:
Janko Musulin, *Proklamationen der Freiheit, von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung*, Frankfurt ,1959.

استفاده و سوء استفاده کرده‌اند. تاریخ انقلابهای گذشته بی‌هیچ شبهه ثابت می‌کند که هر کوششی‌که باوسایل سیاسی برای‌حل مسألهٔ اجتماعی انجام گرفته به‌حکومت وحشت انجامیده و اخافه و ارعاب، همهٔ انقلابها را به‌کام نیستی فرستاده است. البته وقتی فقر برتوده‌ها حاکم باشد و انقلابی بوقوع بپیوندد، پرهیز از این اشتباه مرگبار تقریباً محال است. راه انقلاب فرانسه فرجامی بجز شکست ندارد. با این وصف، دو عامل همیشه باعث وسوسه‌ای‌هولناك برای پیروی ازاین راه شده‌است: نخست آنکه رهائی از قید ضرورت چون باید بفوریت انجام بگیرد همواره نسبت به پی‌افکندن بنای آزادی دارای اولویت بوده است؛ دوم و مهمتر و خطرناکتر اینکه قیام تهیدستان در مقابل توانگران به‌هیچ‌وجه مانند طغیان ستمدیدگان در برابر ستمگران نیست بلکه بمراتب از آن نیرومندتر است. این نیروی جنون‌آمیز، ایستادگی‌ناپذیر نمایان شده است زیرا از سرچشمهٔ حیات هستی می‌گیرد و تغذیه‌می‌شود. (فرانسیس بیکن[۱۵۳] در بحث از «آشوبگری» معلول «ناخرسندی» و «فقر» می‌گوید: «طغیان شکم بدترین طغیانهاست».) بیگمان، زنانی که به‌سوی ورسای براه افتادند «نقش راستین مادرانی را ایفا می‌کردند که کودکانشان در خانه‌های محقر و کثیف گرسنه بودند و با این کار انگیزه‌هائی را که خود درك و سهمی از آن نداشتند به‌نوك برندهٔ یك الماس مسلح ساختند که هیچ چیز را یارای ایستادگی در برابر آن نبود[۱۵۴].» از این رو، وقتی می‌شنویم سن‌ژوست بر پایهٔ این تجربه‌ها فریاد برمی‌دارد که «تیره‌بختان قوت روی زمینند»، حق داریم مجاز را کنار بگذاریم و این کلمات والا و آینده‌بینانه را به‌معنای حقیقی در نظر بگیریم. مثل این بود که نیروهای زمین براستی در توطئه‌ای نیکخواهانه برای این قیام دست‌به‌دست هم داده‌اند ــ نیروهائی که فرجامی جز ناتوانی ندارند و بر اصلی مگر خشم استوار نیستند و هشیارانه و عمداً، به‌جای آزادی،

۱۵۳. Francis Bacon (۱۶۲۶ ـ ۱۵۶۱). سیاستمدار و حکیم نامدار انگلیسی. (مترجم)

۱۵۴. همان نوشته از Lord Acton، فصل ۹.

حیات وخوشی را هدف قرار می‌دهند. هرجا با فروریختن قدرت‌مراجع، تهیدستان زمین براه افتاده‌اند و برای بیرون آمدن از ظلمت بیچارگی و تیره‌بختی به‌کوی و برزن ریخته‌اند، خشم دیوانه‌وارشان همچون گردش ایستادگی‌ناپذیر ستارگان بوده است و مانند سیلی که با نیروئی بنیادکن به‌پیش بخروشد، جهانی را در خود فرو برده است.

توك ویل نخستین کسی است که دهها سال پیش از مارکس و احتمالا بدون اطلاع از فلسفهٔ تاریخ هگل، در قطعه‌ای معروف می‌پرسد: «چرا آموزهٔ[155] «ضرورت»... اینقدر برای کسانی‌که در عصردموکراسی تاریخ می‌نویسند، جاذب است؟» به‌اعتقاد وی این امر معلول گمنامی انسان در جوامع مبتنی بر مساوات است که در آن «افراد نمی‌توانند با کارهای خود اثری در ملت بگذارند» و مردم نتیجتاً «به‌این عقیده می رسند که... نیروئی برتر بر آنها حاکم است.» این نظریه ظاهراً راه‌گشاست، ولی اگر درست تأمل کنیم، به‌نقص آن پی خواهیم برد. ناتوانی فرد در جوامع برابری طلب ممکن است این احساس او را که نیروئی برتر بر سرنوشتش حاکم است تبیین کند، ولی از تعلیل عامل حرکت‌که در ذات‌آموزهٔ ضرورت نهفته‌است بازمی‌ماند وبدون این‌عامل، آن آموزه به‌کار مورخان نمی‌آید. ضرورت حرکت، یعنی «زنجیری محکم و عظیم که گرداگرد افراد بشر را فراگرفته و آدمیان را به‌یکدیگر پیوسته است» و آغاز آن را باید در «منشأ دنیا» جستجو کرد[156]، به‌هیچ وجه در دامنهٔ تجربه‌های ناشی از انقلاب امریکا یا در جامعهٔ مساوات‌طلب آن‌کشور نمی‌گنجد. توك‌ویل دراینجا می‌خواهد چیزی‌را به جامعهٔ امریکا تعمیم دهد که از انقلاب فرانسه آموخته است ــ انقلابی که در آن روبسپیر سیل ایستادگی‌ناپذیر و بینام خشونت را جانشین عمل ارادی و اندیشمندانهٔ آدمیان ساخت، هرچند او برخلاف هگل، هنوز اعتقاد داشت که جهت جریان آزاد این سیل را می‌توان به‌نیروی فضیلت انسان تعیین کرد. روبسپیر و هگل هر دو بر این باور بودندکه خشونت

۱۵۵. «آموزه» را در برابر واژهٔ doctrine بکار می‌بریم. (مترجم)
۱۵۶. توك ویل، «دموکراسی در امریکا»، جلد دوم، فصل ۲۰.

و ضرورت به‌دلیل تحرک، همه چیز و همه کس را به‌درون جریان خود می‌کشند. اما باید توجه کرد که دربن اعتقاد به‌ایستادگی ناپذیری خشونت و ضرورت تصویری بود که این دو تن از سیل عظیم تنگدستان در خیابانهای پاریس در ذهن داشتند.

این سیل تجسم همان عاملی بود که به «ایستادگی‌ناپذیری» تعبیر شد. دیدیم که «ایستادگی‌ناپذیری» چگونه از ابتدا با معنای حقیقی واژهٔ «انقلاب» از نزدیک پیوند یافت و سپس در کاربرد مجازی «انقلاب» باز به‌علت بستگی به‌عامل ضرورت، حتی باورپذیرتر شد. اما ضرورتی که دفعهٔ بعد مورد توجه قرار گرفت و به‌عنوان ضرورت ایستادگی‌ناپذیر مطرح گشت، ضرورتی بود که به‌فرایندهای طبیعی و زیستی نسبت داده می‌شد. اسناد صفت «ضروری» به فرایندهای زیستی نه بدان دلیل بود که علوم طبیعی این‌گونه فرایندها را تابع قوانین ضروری می‌دانست؛ علت این بود که ما این ضرورت را در خویشتن حس می‌کنیم و تنمان به‌سبب ساخت عضوی آن، تابع چنین فرایندهای ضروری و ایستادگی‌ناپذیر است. علت مشروع و نهائی تأسیس هرگونه حکومت این است که انسان می‌خواهد از فشار ضروریات زندگی خلاص شود. آدمیان دست به‌خشونت برده‌اند تا دیگران را به‌کشیدن بار زندگی به‌نفع خویش وادارند و خود از بند ضرورت رهائی بیابند. این لب مطلب برده‌داری است. روزگاری دراز حقیقت هولناک این بود که خشونتگری و سلطه‌جوئی بردیگران می‌توانست برای بعضی افراد آزادی به‌ارمغان بیاورد. چیزی که این حقیقت را مردود کرد پیدایش تکنولوژی بود نه ظهور اندیشه‌های سیاسی جدید. امروز می‌توان گفت که هیچ فکری منسوختر و بیفایده‌تر و خطرناکتر از فکر استفاده از وسایل سیاسی برای رهانیدن بشر از چنگال فقر نیست. میان انسانهای آزاد از قید ضرورت هم امکان خشونتگری هست؛ ولی این قسم خشونت هرقدر بیرحمانه، باز هم با خشونت بنیادینی که آدمی به‌هنگام نبرد با ضروریات اولیه بکار می‌برد فرق دارد و هرگز بدان پایه وحشتناک نیست. خشونت نوع اخیر برای نخستین‌بار در عصر جدید وارد صحنهٔ

سیاسی شد. در نتیجه قلمرو سیاست که تنها قلمروی است که انسان می‌تواند براستی در آن آزاد باشد، عرصهٔ خشونتگری قرارگرفت.

توده‌های تهیدست، یعنی اکثریت وسیع آدمیان‌که انقلاب فرانسه به‌آنان «تیره‌بختان» نام داد و سپس به‌جماعت «خشمگینان» تبدیلشان کرد و سرانجام در سدهٔ نوزدهم به‌اسم و در حالت جدید «بینــوائی» ترکشان گفت، این توده‌ها ضرورتی را که همواره بر آنان حاکم بود با خود به‌صحنه آوردند و به‌همراه آن، خشونتی که همیشه برای چیرگی بر ضرورت بکار رفته بود، به میدان آمد. هنگامی که خشونت وضرورت دست به‌دست هم دادند، «قوت زمین» گشتند و ایستادگی‌ناپذیر شدند.

# ۳

# طلب خوشبختی

سخن از ضرورت و خشونت است: خشونتی که چون در خدمت ضرورت بکار می‌رود ستوده و بحق است؛ ضرورتی که دیگر مانند گذشته کسی بر آن نیست که در کوششی عظیم برای آزادی، در برابر آن طغیان کند یا با تسلیم و رضائی پارساگونه به آن تن در دهد. ضرورت اکنون همچون نیروئی سترگ همه را مقهور ساخته است و به گفتهٔ روسو «مردمان را مجبور به آزاد شدن خواهد کرد» و جملگی مؤمنانه سر پرستش بر آستانش می‌سایند. می‌دانیم که ضرورت و خشونت و کنش و واکنش میان آنها چگونه درقرن بیستم نشان‌کامیابی انقلابها شده است و کار بجائی رسیده که در چشم عارف و عامی هر رویداد انقلابی باید لزوماً به این دو ویژگی ممتاز باشد. همچنین با نهایت تأسف می‌دانیم که در کشورهائی که هرگز انقلابی رخ نداده است، هر قدر هم که قدرتهای فائق خشن و متجاوز باشند، باز آزادی بهتر حفظ شده است. حتی در سرزمینهائی که انقلاب با شکست روبرو گشته هنوز آزادیهای مدنی بیش از ممالکی است که در آنها به‌پیروزی رسیده است.

فعلا بر این موضوع بیشتر پافشاری نمی‌کنیم زیرا باید دوباره به‌آن بازگردیم. اما پیش از آنکه ادامه دهیم باید به کسانی توجه کنیم که، بتفکیك از «انقلاب‌گران حرفه‌ای[1]»، در این کتاب از ایشان به‌نام «مردان انقلاب[2]» یاد کرده‌ایم. در این نخستین نگاه خواهیم دید

---

1. professional revolutionaries 2. men of revolutions

که احتمالا چه اصولی به‌این مردان الهام‌بخشید و ایشان را برای نقشی که می‌بایست بعهده بگیرند، آماده ساخت. هیچ انقلابی، هر قدر هم که درها را به‌روی توده‌های تهیدست گشوده باشد، هرگز به دست این توده‌ها آغاز نشده است و هیچ انقلابی، هر قدر هم که دامنهٔ ناخرسندی و حتی توطئه در کشوری گسترده باشد، هرگز به علت فتنه‌جوئی و آشوبگری بوجود نیامده است. به‌طور کلی باید گفت که هرجا اقتدار سازمان سیاسی کشور براستی سالم و پا بر جا باشد، یعنی در اوضاع امروزی هرجا که بتوان مطمئن بود نیروهای مسلح از مقامات کشوری اطاعت می‌کنند، حتی‌امکان وقوع انقلاب هم وجود نخواهد داشت. علت اینکه ظاهراً انقلابها در مرحلهٔ بدوی با سهولتی شگفت‌انگیز پیروز می‌شوند این است که برپاکنندگان انقلاب نخست تنها لازم است رشتهٔ قدرت را از دست رژیمی بیرون بیاورند که آشکارا دچار از هم پاشیدگی است. بنابراین، انقلابها را همیشه باید معلول سقوط اقتدار و مرجعیت[۳] سیاسی دانست نه علت این سقوط.

ولی براساس این مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که هرجا حکومت فاقد مرجعیت و احترام شد، همیشه انقلاب بوقوع می‌پیوندد. بعکس، تاریخ نشان می‌دهد که برخی رژیمهای کهنه و مهجور به‌طور شگفت‌انگیز و حتی غیر طبیعی عمر دراز داشته‌اند و این یکی از پدیدارهای مهم تاریخ سیاسی غرب بویژه در دوران پیش از جنگ جهانی اول است. حتی هنگامی که فقدان مرجعیت کاملا عیان باشد، انقلاب به شرطی رخ می‌دهد و پیروز می‌گردد که عده‌ای کافی، منتظر واژگونی حکومت و آماده برای به‌دست گرفتن زمام قدرت، مشتاقانه بخواهند برای رسیدن به‌یک هدف مشترک تشکیلاتی بوجود آورند و متفقاً اقدام کنند. شمار این افراد لازم نیست‌فراوان باشد؛ ده‌نفر متفق‌به‌گفتهٔ

---

۳. دو لفظ «اقتدار» و «مرجعیت» را متساویاً در ترجمهٔ کلمهٔ authority بکار می‌بریم. (مترجم)

میرابو[۴] می‌توانند لرزه بر اندام هزار تن متفرق بیندازند.

ظهور تهیدستان را در صحنهٔ سیاسی فرانسه در ایام انقلاب کسی پیش‌بینی نمی‌کرد، اما زوال اقتدار در کشورهای اروپائی و سرزمینهای مهاجرنشین پدیداری بود که از سدهٔ هفدهم همه بخوبی به‌آن وقوف داشتند. بیش از چهل سال قبل از وقوع انقلاب فرانسه، منتسکیو کاملا آگاه بود که پایه‌های بنای سیاسی غرب در حال پوسیدگی و نابودی تدریجی است و از بازگشت استبداد می‌ترسید زیرا می‌دید مردم اروپا گرچه هنوز پیرو عادات و رسوم قدیمند، ولی به‌خلاف گذشته دیگر از لحاظ سیاسی احساس آرامش نمی‌کنند و به قوانین حاکم برخود اعتماد ندارند و اعتقادشان را نسبت به‌مرجعیت فرمانروایان از دست داده‌اند. منتسکیو به‌این دل خوش نکرده بود که یك عصر جدید آزادی در آینده پدیدار شود، بلکه، بخلاف، از این می‌هراسید که مبادا آزادی در تنها دژی که توانسته بود در آن پناه بیابد به‌نابودی گرفتار شود. اعتقاد راسخ داشت که رسوم و عادات و آداب و خلاصه سجایا و اخلاق که اینقدر در حیات جامعه حائز اهمیتند و در سیاست کوچکترین اهمیتی ندارند، به هنگام اضطرار بسرعت روبه‌هزیمت خواهند گذارد[۵]. این‌گونه افکار منحصر به فرانسه نبود که فساد رژیم سابق تار وپود سازمان اجتماعی و سیاسی کشور را تشکیل می‌داد. در همین ایام، هیوم[۶] نیز در انگلستان ضمن

---

۴. Honoré Gabriel Riqueti comte de Mirabeau (۹۱ ـ ۱۷۴۹). انقلابی و خطیب زبردست فرانسوی، عضو مجلس عمومی طبقاتی و مجلس مؤسس که متمایل به‌استقرار سلطنت مشروطه نظیر رژیم پادشاهی انگلستان بود. (مترجم)

۵. آنچه در اینجا گفته شد بیان آزاد این قطعه از منتسکیو است: «هنوز هم آداب و اخلاق حاکم بر اکثریت مردم اروپاست. اما اگر در اثر سوءاستفادهٔ طولانی از قدرت یا به‌واسطهٔ فتوحات بزرگ، در نقطه‌ای استبداد برقرار گردد، دیگر نه آداب و اخلاق و نه شرایط اقلیمی هیچ‌کدام جلو آن را نخواهد گرفت و در این بخش زیبای جهان، طبیعت آدمی دست‌کم برای مدتی به‌وهنی دچار خواهد شد که در سه بخش دیگر گیتی گرفتار آن است.» («روح القوانین»، کتاب هشتم، فصل ۸).

۶. David Hume (۷۶ـ۱۷۱۱). فیلسوف نامدار انگلیسی که بیشتر به‌سبب نقدی که برمفهوم علیت وارد آورده مشهور است لیکن در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی ←

ثبت مشاهدات خود چنین می‌نگاشت که: «نام پادشاه احترامی در کسی برنمی‌انگیزد و صحبت از شاه به‌عنوان نایب خدا در زمین و ذکر القاب بلند بالا از این دست که سابقاً چشم بشر را خیره می‌کرد، فقط باعث خندهٔ همگان می‌شود.» هیوم بـه‌آرامش کشور اعتمادی نداشت و می‌بینیم که با الفاظی نظیر منتسکیو اظهار عقیده می‌کندکه: «با کوچکترین تکان و تشنج... قدرت سلطنت، چون دیگر مبتنـی براصول استوار و متکی به‌افکار مردم نیست، فوراً مضمحل خواهد شد.» به‌دلیل همین بی‌اعتمادی و ناایمنی نسبت به‌اوضاع جاری در اروپا بود که برک آنطور با شور و شعف از انقلاب امریکا استقبال کرد و نوشت: «هیچ‌چیز مگر تشنجی که کرهٔ زمین را تا مرکز بلرزاند هرگز نخواهد توانست آن آزادی را که زمانی آنهمه سبب امتیاز و تشخص ملل اروپائی بود، به‌آنان بازگرداند. دنیای غرب تا هنگامی کانون آزادی بشمار می‌رفت که هنوز دنیای غربیتری کشف نشده بود. وقتی آزادی در همهٔ بخشهای دیگر جهان به‌بند گرفتـار شود، احتمالا تنها مامنی که برای آن باقی بماند، باز همین دنیای دیگر خواهد بود[۷].»

بنابراین تنها چیزی که قابل پیش‌بینی بود و منتسکیو برای نخستین‌بار صریحاً آن را پیشگوئی کرد، سقوط حکومتها به‌آن‌سهولت باور نکردنی بود. منتسکیو معتقد بود که عنصر مرجعیت در هر ساخت سیاسی موروثی به‌طور افزاینده از میان می‌رود. صحت این نکتـه کم‌کم نزد مردم همه جا در سدهٔ هجدهم روشن شد و دریافتند که این تحول سیاسی نیز جزئی از تحولات کلی عصر جدید است. تحولات مذکور را می‌توان به‌طور اعم به‌معنای فروریختن مثلثی توصیف کرد که رومیان قدیم از سه عنصر دین و سنت و مرجعیت ساخته بودند

← نیز صاحب آثاری کوتاه ولی ارزنده است. (مترجم)

۷. جملاتی که از هیوم و برك نقل شد بترتیب از مآخذ زیر است:

Wolfgang H. Kraus, «Democratic Community and Publicity,» in *Nomos* (Community), Vol. II, 1959.

Lord Acton, *Lectures on the French Revolution*, 2nd lecture.

و اصل اساسی آن از روزگار جمهوری در رم تا زمان امپراتوری در آن خطه و پس از آن در سراسر دورهٔ امپراتوری مقدس روم[۸] همچنان استوار مانده بود ولی اکنون در برابر یورشهائی که در عصر جدید برآن وارد می‌شد، راه اضمحلال می‌پیمود. نخست سنت کنار رفت و ایمان به‌شمائر دینی سست شد و سپس اقتدار سیاسی سقوط کرد. به‌سخن دیگر، نقصان مرجعیت در سنت و دین، سبب ضعف پایه‌های مرجعیت و اقتدار سیاسی گشت و اسباب نابودی آن را فراهم آورد. از آغاز تاریخ روم، تا هنگامی که سه عنصر مذکور با هماهنگی و موافقت پیش می‌رفتند، حاکم بر کلیهٔ امور معنوی و دنیوی مردم بودند. آخرین عاملی که از میان رفت اقتدار سیاسی بود زیرا از یکسو به‌سنت وابستگی داشت و بدون گذشته‌ای که به‌قول توک ویل «پرتوی برآینده بیفکند» نمی‌توانست استوار باشد و از سوی دیگر بدون استصواب دین قادر به‌ادامهٔ هستی نبود. در بحثهای آینده خواهیم دید که چگونه از دست رفتن استصواب دینی مشکلات بزرگ در راه‌استقرار مراجع جدید ایجاد کرد و چطور برخی سرگشتگیها سبب شد که بسیاری از مردان انقلاب ناگزیر دوباره به‌اعتقاداتی که پیش از عصر انقلاب کنار گذاشته بودند، روی بیاورند.

همان رویدادهائی که راه زندگی مردان انقلابی اروپا و امریکا را تعیین کرد به اعتقاداتشان هم شکل بخشید و سرانجام هر کدام را به‌مسیری دیگر فرستاد. اما مقدم بر این رویدادها، دل مشغولی شورانگیز این مردان به‌آزادی همگانی بود به همان وجه که منتسکیو و برک دربارهٔ آن سخن گفته بودند و به قسمی که حتی در آن قرن سوداگری و عصر حکومتهای مطلقه ولی مسلماً مترقی نیز احتمالا

۸. تاریخ روم باستان را به‌سه دورهٔ پادشاهی (از ۷۵۳ تا حدود ۵۰۰ قبل‌از میلاد)، دورهٔ جمهوری (از حدود ۵۰۰ تا ۲۷ قبل‌از میلاد) و امپراتوری (از ۲۷ قبل‌از میلاد تا ۳۹۵ میلادی) تقسیم می‌کنند. غرض از امپراتوری مقدس روم که به‌قول برخی مورخان نه امپراتوری بود، نه مقدس و نه‌رومی، دوره‌ای است که از تاجگذاری شارلمانی در ۸۰۰ میلادی و (به معنای اخص) از سلطنت اتوی اول در ۹۲۶ میلادی آغاز می‌شود و به‌صورتهای گوناگون و با فرازونشیبهای بسیار، تا اوائل سدهٔ نوزدهم یعنی ۱۸۰۶ دوام می‌یابد. (مترجم)

عقب‌افتاده جلوه می‌کرد. این مردان به‌هیچ‌وجه مصمم به‌انقلاب نبودند بلکه همان‌گونه که جان ادامز گفت: «بدون توقع دعوت شدند و بدون تمایل قبلی، ناگزیر گشتند»، یا چنانکه توك ویل در مورد فرانسه ذکر کرد: «حتی فکر یك انقلاب آمیخته به‌خشونت به‌ذهنشان نمی‌گذشت و مطرح نبود چون تصور آن هم در خاطر صورت نمی بست[۹].» مع‌هذا، در مقابل این کلمات جان ادامز، باز قول خود او را می‌توان شاهد آورد که می‌گوید: «انقلاب حتی پیش از آغاز جنگ[۱۰] شروع شده بود[۱۱]»، البته نه به‌علت یك روح خاص انقلابی یا طغیانگر بلکه بدان سبب که ساکنان سرزمینهای مهاجرنشین «قانوناً به‌صورت شخصیتهای حقوقی یا سازمانهای سیاسی و مدنی تشکل یافته بودند و حق داشتند در تالار اجتماعات هر شهر مجتمع شوند ودربارهٔ امور همگانی به مشاوره و رایزنی بپردازند»؛ در این‌گونه «اجتماعات در شهرها و نواحی، احساسات مردم برای نخستین بار شکل گرفت[۱۲].» به‌همین‌سان، در برابر سخنان توك ویل نیز به‌گفته‌های دیگر خود وی می‌توان استناد کرد که ضمن آن به‌نقش «ذوق[۱۳]» یا «شور آزادی همگانی» تکیه می‌کند. به‌اعتقاد او، دامنهٔ این شور و اشتیاق حتی پیش از انقلاب در سراسر فرانسه گسترده بود و کسانی که هنوز هیچ‌گونه تصوری از انقلاب و احساسی از نقش آیندهٔ خویش در آن نداشتند، از این احساس تأثر پذیرفته بودند.

با اینکه اذهان اروپائیان وامریکائیان هردو زیر تأثیر یك سنت قرار داشت و در قالب همان سنت شکل یافته بود، اما باز فرق شایان توجهی از این لحاظ بینشان بچشم می‌خورد. آنچه در فرانسه به‌صورت

9. *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Oeuvres complètes*, Paris, 1952, p. 197.

۱۰. منظور جنگ با انگلستان است که به‌استقلال ایالات متحد امریکا انجامید. (مترجم)

۱۱. در نامه‌ای به‌تاریخ ۱۴ ژانویهٔ ۱۸۱۸ به‌نایلز Niles .

۱۲. به‌نقل از نامه‌ای به‌سال ۱۷۸۲ به‌آبه مابلی Abbé Mably .

13. «taste»

شور یا ذوق آزادی وجود داشت، در امریکا به‌تجربه‌درآمده‌بود. تفاوت میان دو اصطلاح «آزادی همگانی»که در فرانسه رواج داشت و «خوشبختی همگانی» که بویژه در سدهٔ هجدهم در امریکا رایج بود انعکاسی است ازفرق میان مردم دوکشور که بدان‌اشاره شد. امریکائیها می‌دانستند که آزادی همگانی عبارت از شرکت در امور همگانی است و فعالیتی که باید در این زمینه انجام شود نه‌تنها باری بر‌خاطر نمی‌گذارد بلکه برای کسانی که دراجتماع بدان اشتغال دارند چنان احساسی از خوشنودی به‌همراه می‌آورد که یافتن آن در جای دیگر مقدور نیست. جان ادامز صریحاً این موضوع را بارها بیان کرده است که حضور مردم در اجتماعات شهرها مانند حضور نمایندگانشان در مجامع مملکتی به‌سبب این نبود که می‌خواستند رفع تکلیف کنند یا به‌منافع خود بپردازند بلکه از این ناشی می‌شد که از مذاکره و مشاوره و اخذ تصمیم لذت می‌بردند. آنچه آنان را گرد هم جمع می‌کرد به‌گفتهٔ هرینگتن «دنیا و نفع‌همگان‌درآزادی» بود وچیزی‌که‌باعث حرکتشان‌می‌شد به‌قول جان ادامز «شور کسب امتیاز و برتری» بود که باز به‌اعتقاد ادامز از هرقوهٔ دیگر در انسان «اساسی‌تر و جالب‌توجه‌تر» است چنانکه می‌بینیم «همه جا مردان و زنان و کودکان، از پیر و جوان، غنی و فقیر، عالی ودانی، خردمند و بیخرد، با سواد و بی‌سواد، هرکس به هوای‌این‌به‌جنبش‌درمی‌آیدکه اورا ببینندوسخنانش‌را بشنوندودرباره‌اش صحبت کنند و مورد پسند واحترام اطرافیان و آشنایان قرار گیرد.» وقتی این شور به‌جانب فضیلت میل کند، ادامز به‌آن «رقابت» یا «برتری‌جوئی» نام می‌دهد و هنگامی که به‌سوی رذیلت بگراید، وی آن را «جاه‌طلبی» می‌خواند زیرا در این صورت «قدرت وسیله‌ای می‌شود برای کسب امتیاز و تشخیص[۱۴].» از نظر روانی نیز ملاحظه می‌کنیم که در مردان سیاسی، بزرگترین فضیلت و رذیلت در واقع همینهاست. شور کسب امتیاز را که کنار بگذاریم، عطش قدرت و اراده معطوف به‌قدرت مخصوص افراد جابر و زورگوست. این صفت، حیات سیاسی

14. *Discourses on Davila, Works*, Boston, 1851, Vol, VI, pp. 232-3.

را با کلیه رذایل و فضایلش یکسره نابود می‌کند. حاکم جبار به‌این دلیل از اینکه بالاتر از جمیع همنوعان خویش قرار گیرد لذت می‌برد که در او میلی برای سبق بردن و برتری جستن و شوری برای کسب امتیاز نیست. آنچه باعث می‌شود آدمیان دنیا را دوست بدارند و از مجالست باهمگنان خویش لذت ببرند و به‌شرکت در امور و مسائل همگانی رغبت پیدا کنند همین میل به‌برتری است.

ادیبان فرانسوی که بعداً در آن کشور انقلاب کردند بکلی از این‌گونه تجربه‌ها که برای امریکائیان حاصل شده بود بی‌بهره بودند و هیچ‌گونه آمادگی و مقدمه‌ای جز در زمینهٔ نظریات نداشتند[۱۵]. بیگمان، در فرانسه نیز « بازیگران[۱۶]» صحنهٔ مجلس از آنچه انجام می‌دادند لذت می‌بردند ولی شاید حاضر نبودند بدین نکته اقرار کنند و مسلماً برای تأمل دراین جنبه از کار دشواری که بردوششان بود مجالی نداشتند. آنان از هیچ تجربه‌ای که بتواند کمکی برایشان باشد برخوردار نبودند و منبع الهام و هدایتشان فقط تصورات و اصولی بود که همه پیش از انقلاب حاصل شده و شکل یافته بود و هنوز به محك واقعیت نخورده بود. این موجب می‌شد که وابستگی ایشان به مآثر و یادگارهای روزگار باستان حتی بیشتر شود و کلمات رومیان قدیم را به‌مفاهیمی بکار ببرند که بیش از آنکه ناشی از تجربه و مشاهدهٔ واقعیات باشد از زبان و ادب سرچشمه می‌گرفت. مثلا عبارات res publica[۱۷] و la chose publique[۱۸] را به‌این‌معنا تعبیر می‌کردند که‌چیزی به‌نام امور عام یا همگانی در حکومت سلطنتی وجود ندارد. اما هنگامی

۱۵. جان ادامز بویژه از این موضوع به شگفت آمده بود که آنانکه خود را «فیلسوفان انقلاب فرانسه» می‌خواندند مانند «صومعه‌نشینان» تقریباً هیچ اطلاعی از دنیا نداشتند. (رجوع کنید به:
*Letters to John Taylor on the American Constitution* (1814), *Works*, Vol. VI, p. 453 ff.)

16. «play-actors»

۱۷. دربارهٔ این اصطلاح قبلا در فصل اول توضیح داده شده است. (مترجم)

۱۸. عبارت فرانسوی، تقریباً معادل با اصطلاح پیشین لاتین، به معنای دولت یا حکومت. (مترجم)

که این الفاظ و رؤیاهای نهفته در آن در نخستین ماههای انقلاب ظهور کرد، به‌جای آنکه لزوم مشاوره و مذاکره و تصمیم را نشان دهد، سرمستی پدید آورد. عنصر عمدهٔ این آمیزهٔ سکرآور انبوه‌خلق بود؛ توده‌ای که «با ستایش و شادمانی میهن‌پرستانه» سوگندی را که در سالن تنیس یاد شده بود[۱۹] در چشم روبسپیر به‌واقعه‌ای «دل‌انگیز و درخشان» مبدل ساختند. مورخ حق دارد در اینجا بیفزاید که «این تجربه برای روبسپیر... به‌منزلهٔ مشاهدهٔ تجلی مادی وخارجی نظریات روسو بود. او صدای مردم را می‌شنید و فکر می‌کرد صدای خداست. رسالت او از همین تاریخ آغاز می‌شود[۲۰].» ولی به‌رغم تأثیر نیرومندوعمیقی که این‌گونه تجربه‌های نوظهور و بیسابقه در عواطف روبسپیر و همکارانش بجا می‌گذاشت، باز اندیشه و گفتارشان لجوجانه به‌زبان و بیان رومیان باز می‌گشت. برای اینکه تمایز میان این دو صرفاً از لحاظ زبان روشن شود، کافی است توجه کنیم که واژهٔ دموکراسی با تمام تأکید برنقش خلق و حکومت مردم، بالنسبه دیرتر از لفظ جمهوری که بر وجود نهادهای عینی تکیه می‌کند، تداول یافت. کلمهٔ دموکراسی تا سال ۱۷۹۴ در فرانسه بکار نمی‌رفت و حتی اعدام شاه هنوز با فریادهای «زنده‌باد جمهوری» همراه بود.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که نظریهٔ دیکتاتوری انقلابی روبسپیر بااینکه از تجربه‌های مربوط به انقلاب منشأ می‌گرفت، اما

۱۹. Oath of the Tennis Court وقتی در ۱۷۸۹ لوئی شانزدهم اجباراً به تشکیل مجلس عمومی طبقاتی («اتاژنرو») اقدام کرد، نخست مقرر شد نمایندگان هر یك از سه طبقه در تالاری جداگانه بنشینند. نمایندگان طبقهٔ سوم یا *tiers état* که‌درسالن بزرگ‌موسوم‌به *salle des menus plaisirs du roi* تشکیل جلسه می‌دادند زیر تأثیر سخنان بعضی اعضا مانند سی‌یس و میرابو تصمیم گرفتند مجمع خود را مجلس ملی *(l'assemblé nationale)* اعلام کنند و چون با مخالفت پادشاه مواجه شدند که دستور داد از ورود آنان به سالن جلوگیری شود، به‌سالن مجاور رفتند که مخصوص یك نوع بازی قدیمی شبیه به‌تنیس بنام *jeu de paume* بود و در آنجا سوگند یاد کردند تا برای فرانسه یك قانون اساسی تدوین نکنند، متفرق نشوند. (مترجم)

۲۰. همان کتاب از Thompson ،صفحه‌های ۵۳ و ۵۴.

نهاد رومی جمهوری را پایهٔ مشروعیت خود قرار داده بود. از اینکه بگذریم، هیچ عنصر جدید نظری در آن سالها به‌مجموع افکار سیاسی سدهٔ هجدهم افزوده نشد. پدران بنیادگذار امریکا بااینکه حس‌می‌کردند دست به‌نوآوری زده‌اند، به‌خود می‌بالیدند که آنچه می‌کنند فقط کاربرد دلیرانه و خالی از پیشداوری اموری است که از دیرباز کشف‌شده‌است. ایشان خویشتن را استادان علم سیاست می‌دانستند زیرا جرأت و علم بکار بستن گنجینهٔ حکمت گذشته را داشتند. قول به‌اینکه انقلاب بیشتر عبارت بود از بکار بستن برخی قواعد و حقایق علوم سیاسی مربوط به‌قرن هجدهم، حتی در مورد امریکا نیمه حقیقتی بیش نیست و درمورد فرانسه که رویدادهای خلاف انتظار پس از مدتی کوتاه امر تأسیس و استقرار نهادهای پایدار را با مانع و سرانجام با شکست روبرو ساخت، حتی تا این حد هم صادق نیست. با این وصف، راستی این است که هرگز انقلابی بوقوع نمی‌پیوست مگر به‌یاری تتبعات شورانگیز و گاهی اندکی خنده‌آور پدران بنیادگذار در زمینهٔ نظریات سیاسی. مثال این معنا جان ادامز است که بقدری در نوشته‌های خود از نویسندگان قدیم و جدید نقل قول می‌کند که برخی اوقات بنظر می‌رسد همانطور که دیگران تعبیر جمع می‌کنند، او می‌خواسته مجموعه‌ای از قوانین اساسی گرد آورد.

در سدهٔ هجدهم، اصطلاح «ادیبان» (hommes de lettres) به‌مردانی اطلاق می‌شد که آمادهٔ به‌دست گرفتن زمام قدرت بودند و یکی ازاموری که بدان اشتیاق داشتند بکار بستن مطالبی بود که در اثر مطالعه یاد گرفته بودند. این نام از اصطلاح «روشنفکران[21]» خودمان برای آنان بهتر است زیرا واژهٔ «روشنفکر» شامل طبقه‌ای از قلمزنان و نویسندگان حرفه است که امروز دستگاههای دیوانسالاری حکومتی و مؤسسات بازرگانی که هرگز از گسترش باز نمی‌ایستندبه‌خدماتشان محتاجند و وجودشان برای سرگرمی خلق در جوامع متشکل از توده‌ها مورد نیاز روزافزون است. رشد این طبقه که در روزگار جدید خود

21. intellectuals

بخود و به‌طور اجتناب‌ناپذیر صورت گرفته به‌هرحال در هراوضاع و احوال دیگر نیز انجام می‌پذیرفت. با توجه به‌شرایطی که برای نشو و نمای طبقهٔ مذکور در زیر سلطهٔ رژیمهای جابر شرق وجود دارد، شاید بتوان بحث کرد که در حکومتهای استبدادی و مطلقه، کار آن می توانست حتی بیشتر رونق بگیرد تا در حکومت مشروطهٔ کشورهای‌آزاد. تمایز بین «ادیبان» و روشنفکران به‌هیچ‌وجه مبتنی برفرق کیفی و آشکار میان آنان نیست. از آن مهمتر برای مقصود فعلی ما، فرق‌اساسی است که از سدهٔ هجدهم تاکنون در نگرش هردسته نسبت به‌جامعه وجود داشته است، یعنی نسبت به‌قلمرو غریب و کمابیش دو رگه‌ای که عصر جدید در حد فاصل قلمرو همگانی یا سیاسی از یکسو و قلمرو شخصی یا خصوصی از سوی دیگر ایجاد کرده است. روشنفکران نه‌تنها امروز بلکه همیشه یکی از اجزای سازندهٔ جامعه بوده‌اند و وجود و اهمیتشان به‌عنوان یك گروه مرهون آن بوده است. همهٔ حکومتهای اروپائی در سدهٔ هجدهم در دوران پیش از انقلاب به‌روشنفکران نیاز داشتند و از ایشان استفاده می‌کردند که «دانش و روشهای تخصصی لازم را برای دستگاه حکومت که‌دامنهٔ عملیات آن مرتباً در حال گسترش بود، فراهم آورند و این خود کیفیت محرمانهٔ فعالیتهای دولتی را نشان می‌داد[۲۲].» ادیبان که، بعکس، از هیچ‌چیز به‌قدر پرده‌پوشی در امور همگانی تنفر نداشتند، کار خود را باامتناع از پذیرفتن این قسم خدمت دولتی و کناره‌جوئی از اجتماع آغاز کرده بودند ــ نخست از اجتماع دربار و زندگی درباری و سپس از اجتماع پر زرق و برق طبقات بالا. آنان به‌اختیار عزلت گزیده بودند که به‌دانش اندوزی و پرورش ذهن خویش بپردازند و بدین ترتیب با فاصله‌ای حساب شده از جامعه و سیاست که به‌هرحال جائی در آنها نداشتند، نسبت به‌هردو بتوانند از چشم‌اندازی بهتر برخوردار باشند. از حدود نیمهٔ سدهٔ هجدهم، ادیبان علناً برضد

۲۲. رجوع کنید به‌همان نوشته از Kraus که اثری بسیار با ارزش و روشن‌کننده است و متأسفانه هنگامی که این کتاب برای نخستین‌بار انتشار یافت من از آن اطلاع نداشتم.

اجتماع و پیشداوریهای آن طغیان آغاز کردند. این طغیان پیش از انقلاب واقع شد ولی قبل از آن هم همین‌گونه تحقیر نسبت به اجتماع وجود داشت که البته بطرزی آرامتر ابراز می‌گشت ولی‌همانقدر نافذ و سنجیده و دقیق بود. حکمت مونتنی و حدت اندیشهٔ پاسکال از همین حس تحقیر نشات می‌گیرد و تأثیرش در بسیاری از نوشته‌های منتسکیو هویداست. البته غرض از این ملاحظه این نیست که فرق بزرگ بین نجبا وعوام را چه از لحاظ حالت روحی و چه از نظرشیوهٔ ابراز احساسات انکار کنیم. احساس نجبا دراین زمینه عبارت بود از انزجاری توأم با تحقیر؛ احساس عوام کینه‌ای بود آمیخته به‌حسد؛ اما به‌هرحال هدف هردو احساس، اعم از انزجار و کینه، بیش و کم یکی بود.

ادیبان، صرفنظر از اینکه به‌کدام «طبقه[23]» تعلق داشتند، به هرصورت از قید فقر آزاد بودند. هرشان و تشخصی هم که دولت یا اجتماع در رژیم سابق برای آنها قائل می‌شد، باز هم ناخرسند بودند زیرا احساس می‌کردند فراغتی[24] که برایشان حاصل‌است نعمت نیست، باری دست که ناگزیر باید بردوش بکشند و به‌منزلهٔ تبعید از قلمرو آزادی حقیقی‌است نه به‌مثابهٔ آزادی ازقید سیاست‌که فلاسفه از روزگار باستان تا امروز طلب کرده‌اند تا بتوانند به‌دنبال فعالیتهائی بروند که به‌نظرشان بالاتر از فعالیت کسانی است که به مشغلهٔ کارهای عمومی گرفتارند. فراغت ادیبان چیزی بود در ردیف otium رومیان نه آنچه یونانیان schole می‌خواندند. به‌عبارت دیگر، این‌گونه فراغت را می بایست نوعی عدم فعالیت اجباری یا «پژمردگی و فتور در بیکاری» دانست. «داروی‌درد واندوه» (doloris medicinam[25])درچنین‌حال‌پناه‌بردن به‌دامان فلسفه بود. به‌پیروی ازهمین سبك وشیوهٔ رومی، ادیبان شروع به‌استفاده از این فراغت در خدمت res publica کردند (اصطلاحی که در قرن هجدهم تحت لفظی از لاتین به la chose publique به‌معنای قلمرو

23. «estate» 24. leisure

25. Cicero, *De Natura Deorum*, I, 7 & *Academica*, I, 11.

امور همگانی ترجمه شد) و به‌خواندن آثار نویسندگان یونان و روم روی آوردند. باید توجه داشت که این مطالعه به‌خاطر بهره‌بردن از زیبائی جاویدان یا حکمت ابدی مندرج در این‌گونه کتابها انجام نمی شد بلکه منظور آموختن نکته‌های تازه دربارهٔ نهادهائی بود که خود این آثار از وجود آن در زمینهٔ سیاست حکایت می‌کرد. آنچه ادیبان را به‌سوی عهد باستان می‌کشید، جستجوی آزادی سیاسی بود نه طلب حقیقت. مطالعاتشان آنان را به‌اندیشه‌های مشخص مجهز کرد و موجب شد که در فکر و آرزوی این‌گونه آزادی بروند. و چنین بود که به‌قول توك ویل «هرشور و اشتیاق سیاسی به‌جامهٔ فلسفه درآمد.» اگر ادیبان عملا و به‌تجربه دریافته بودند که معنای آزادی همگانی برای هرشهروند چیست، ممکن بود با همگنان امریکائی خود موافق گردند و آنان نیز دربارهٔ «خوشبختی همگانی» سخن بگویند. در امریکا خوشبختی همگانی به‌گفتهٔ جوزف وارن[۲۶] وابسته به «پیوندی فضیلت طلبانه و خلل‌ناپذیر با نوعی قانون اساسی مبتنی برآزادی» تلقی می‌شد. کافی بود ادیبان این تعریف را بیاد بیاورند تا پی ببرند که چقدر محتوای دو مفهوم آزادی همگانی و خوشبختی همگانی به‌هم نزدیك است. آزادی همگانی یا سیاسی و خوشبختی همگانی یا سیاسی هردو اصول الهام‌بخشی بودند برای آماده ساختن ذهن کسانی که هرگز تصور نمی‌کردند دست بکاری بزنند که بعداً انجام دادند وبه‌اموری بپردازند که هیچ‌گونه تمایل قبلی برای پرداختن به‌آن نداشتند.

کسانی که در عصر روشنگری به philosophe[۲۷] معروف بودند

---

۲۶. Joseph Warren (۱۷۴۱ـ۷۵). از استقلال‌طلبان امریکا که در جریان انقلاب آن کشور در ترغیب مردم به‌جنگ با انگلیسیها کوشش بسیار کرد و به درجهٔ سرلشکری نیز رسید و در نبرد بانکر هیل Bunker Hill کشته شد. (مترجم)

۲۷. واژهٔ فرانسوی به‌معنای «فیلسوف». به‌مفهوم اخص، مراد کسانی است مانند دیدرو (Diderot) ولامتری (La Mettrie) و کندیاك (Condillac) و ولتر که اگر چه ایشان را نمی‌توان به‌معنای دقیق فیلسوف‌ دانست ولی در نوشته‌هایشان آثاری از تفکر فلسفی وجود دارد و رساله‌هائی برای بحث در مسائل فلسفه نگاشته‌اند. (مترجم)

اذهان مردم فرانسه را برای انقلابی که در حال تکوین بود آماده‌ساختند و به‌اصول آن انقلاب شکل بخشیدند. عنوان «فیلسوف» که این مردان مدعی آن بودند قدری گمراه‌کننده است زیرا تأثیر ایشان در تاریخ فلسفه اندك است و خدماتی که به‌تاریخ اندیشهٔ سیاسی کرده‌اند به‌پای افکار بدیع پیشینیان بزرگوارشان در سدهٔ هفدهم و اوائل سدهٔ هجدهم نمی‌رسد. اما از نظر انقلاب، این افراد از اهمیت ویژه برخوردارند چون مفهوم آزادی را با تأکیدی جدید و بیسابقه برآزادی **همگانی** بکار بردند و این نشان می‌داد که منظورشان از آزادی با آنچه فلاسفه از زمان آوگوستینوس راجع به‌اختیار[۲۸] و آزادی اندیشه دانسته و گفته بودند، بسیار متفاوت است. غرض از این آزادی همگانی یك قلمرو درونی نبود که انسان به‌خواست خود بتواند از فشارهای دنیا به‌دامان آن بگریزد یا یك librum arbitrium[۲۹] که آدمی را وادار به‌انتخاب یکی از شقوق مختلف بکند. درنظر این مردان، آزادی موهبت یا استعدادی نبود که به‌آدمی اعطا شده باشد. آزادی فقط می‌توانست در محضر عام وجود داشته باشد و واقعیتی بود ملموس و دنیوی که به‌وسیلهٔ انسان و برای انسان آفریده شده بود. به‌بیان دیگر، آزادی عبارت بود از فضای همگانی ساختهٔ بشر یا همان کوی و برزن. این فضا در روزگار باستان به‌حیطه‌ای تعبیر می‌شد که آزادی در آن بتواند برای همه کس پدیدار و مرئی شود.

فقدان آزادی تحت حکومتهای مطلقه ولی روشن بینانهٔ قرن هجدهم آنقدرها به‌معنای محرومیت از برخی آزادیهای مشخص‌فردی بویژه برای اعضای طبقات بالا نبود. معنای فقدان آزادی این بود که «ایشان‌نه‌تنها عالم سیاست را نمی‌شناختند بلکه حتی چشمشان‌هم به‌آن نمی‌خورد[۳۰].»

---

۲۸. free will که اگر بخواهیم به‌طور تحت لفظی و به‌تعبیر فلاسفهٔ غربی ترجمه کنیم، باید بگوئیم «ارادهٔ آزاد» یا «آزادی اراده.» (مترجم)

۲۹. عبارت لاتین به‌معنای «آزادی اراده». (مترجم)

۳۰. توکویل (همان کتاب، صفحهٔ ۱۹۵) ضمن صحبت از «وضع نویسندگان» و «دوری تقریباً نامتناهی آنان... از دایرهٔ عمل»، تأکید می‌کند که: «به سبب فقدان هرگونه آزادی سیاسی، عالم کار و عمل نه‌تنها نزد آنان ناشناخته بلکه نامرئی ←

گذشته از احساس همدردی با فقیران و مقدم برآن احساس، قـدر مشترك بین ادیبان و تهیدستان، گمنامی بود، یعنی‌اینکه قلمروهمگانی برای هردو گروه از دیده پنهان بود و هیچ یك درفضای همگانی جائی نداشت که در آن بتواند عرض‌اندام کند و از اهمیتی برخوردار شود. از سوی دیگر، فرق بین ادیبان و تهیدستان این بود که به‌دستهٔ اول، به‌واسطهٔ نسب و به‌علت اوضاع و احوال، ملاحظه و احترامی‌نشان‌داده می‌شد که از لحاظ اجتماعی جبران فقدان اهمیت سیاسی را بکند. امتیاز شخصی آنان نیز درست در همین بود که از اینکه در قلمرو اجتماعی یا به‌قول هنری‌جیمز[۳۱]، در «سرزمین ملاحظه واحترام» سکنی گزینند تن می‌زدند و خلوت گمنامی را ترجیح می‌دادند تا دست‌کم بتوانند شوری را که برای کسب قدر و آزادی در سر داشتند بیشتر پرورش دهند. بیگمان، آزادی فقط هنگامی لذاته و به‌خاطر خودش در دل آدمیان شور برمی‌انگیزد و مردمان به‌گفتهٔ توکویل صرفاً «به‌خاطر لذت سخن گفتن و عمل کردن و نفس کشیدن» بدان راغب می‌شوند که افـراد قبلا به‌معنای اینکه اربـابی بالای سرشان نیست، از آزادی برخوردار باشند. مشکل اینجاست که شور آزادی همگانی یا سیاسی امکان دارد بآسانی با کینهٔ شورانگیز و شاید پرحرارت‌تر ولی ازنظر سیاسی بی‌ثمری که نسبت به‌اربابان احساس می‌شود، یعنی با آرزوی ستمدیدگان برای رهائی، اشتباه شود. شك نیست که تا جائی کـه تاریخ نشان می‌دهد و شاید حتی پیش از آن، ایـن‌گونه کینه وجود داشته ولی هرگز به‌انقلاب نینجامیده است زیرا احساس کینه حتی از

---

← بود.» سپس می‌پردازد به‌اینکه عدم تجـربه دراین‌گـونه امـور ایشان را در نظریاتشان تندروتر می‌کرد و پس از تشریح این معنا می‌گوید: «همین‌بی‌اطلاعی موجب می‌گشت که انبوه خلق به‌سخنانشان گوش بدهند وقلبشان با آنها باشد.» کراوس (Kraus) در نوشته‌ای که ذکر شد نشان می‌دهد که در سراسر اروپای غربی و مرکزی «کنجکاوی تازه‌ای دربارهٔ امور همگانی» شیوع یافته بود و این امر نه‌تنها در مورد «نخبگان روشنفکر» بلکه در مورد طبقات پائینتر مردم نیز صادق بود.

۳۱. Henry James (۱۹۱۶ـ۱۸۴۳). نویسنده و منتقد امریکائی. (مترجم)

درك معنای اساسی انقلاب که بنیادگذاری آزادی و تأسیس یك سازمان سیاسی ضامن ظهور آزادی است، عاجز می‌ماند تا چه رسد به‌تحقق بخشیدن به‌این معنا.

در اوضاع امروز، بنیادگذاری مساوی است با تدوین قانـــون اساسی. از زمان صدور «اعلامیهٔ استقلال» امریکا که هرایالت شروع به‌نوشتن یك قانون اساسی برای خود کرد و این جریان راه را برای تدوین قانون اساسی کشور و بنیاد نهادن ایالات متحد امریکا هموار ساخت، تشکیل مجالس مؤسسان بحـــق مـــابه‌الامتیاز انقلابها محسوب شده است. این پیشینه در امریکا احتمالا الهام‌بخش نمایندگان «طبقهٔ سوم» در فرانسه قرار گرفت که در سالن تنیس سوگند یاد کردند تا یك قانون اساسی تدوین و به‌وسیلهٔ مقام سلطنت پذیرفته نشود، متفرق نگردند. اما چیز دیگری که آن هم در شمار مشخصات انقلابها درآمده سرنوشت غم‌انگیز نخستین قانون اساسی فرانسه است. قانون اساسی ۱۷۹۱ نه به‌وسیلهٔ پادشاه پذیرفته شد و نه بـــرای اجرا به‌تصویب‌ملت رسید، مگر آنکه تصور کنیم فریادهای مخالف یا کف‌زدنهای کسانی که برای تماشا به‌مجلس ملی می‌رفتند برای نشان دادن قدرت مردم در تصویب آن قانون کافی و معتبر بوده است. قانون مورد بحث همچنان روی کاغذ باقی‌ماند و بیش از آنکه به‌کار مردم‌بیاید به‌درد پژوهندگان و دانشمندان خورد و قبل از اجرا خرد و نابود شد. به‌دنبال‌آن، پی‌درپی قوانین اساسی دیگر آمد تا با عاقبت باسیلی که از چنین قانونها براه افتاد و حتی تا مدتی در قرن کنونی هم ادامه داشت، مفهوم قانون اساسی بطوری از هم پاشید که دیگر حتی شناخت آن هم ممکن نبود. نمایندگان مجلس ملی فرانسه خود را هیأتی دائمی اعلام کرده بودند، اما به‌جای آنکه مذاکرات و تصمیماتشان را به‌محضر مردم بیاورند، با آنان پیوند گسستند و بدین ترتیب از احراز مرتبهٔ بنیادگذاری و رسیدن به‌مقام‌پدران بنیادگذار بازماندند ولی در عوض نسلهائی از متخصصان و سیاست پیشگان پدید آوردند که قدرت و سهمـــی در شکل دادن به‌وقایع نداشتند و از این‌رو نوشتن قانون اساسی برایشان

به‌صورت تفریح و تفنن درآمد. در نتیجهٔ این جریان، تدوین قوانین اساسی از قدر و اهمیت افتاد و خود مفهوم قانون اساسی با فقدان واقع‌گرائی و واقع‌بینی و تأکید بیش از حد برمسائل صوری و ظواهر قانونی پیوستگی یافت.

امروز ما هنوز زیر افسون این تحول تاریخی بسر می‌بریم و بنابراین فهم این نکته برایمان دشوار است که انقلاب با کار تأسیس و پی‌ریزی همبسته و مرتبط است. اما مردان سدهٔ هجدهم هنوز این موضوع را از بدیهیات می‌دانستند که برای تشخیص مرزهای قلمرو جدید سیاسی و تعیین‌قواعد مربوط به‌آن به‌یك‌قانون اساسی نیازمندند و باید به‌بنیادگذاری و بنای یك فضای تازهٔ سیاسی همت بگمارند تا در آن فضا «شور آزادی همگانی» و «طلب خوشبختی همگانی» در عمر نسلهای آینده نیز تداوم پیدا کند و روح «انقلابی» پایه‌گذاران با پایان انقلاب خاتمه نپذیرد و پس از آن هم بقا و دوام داشته باشد. اما حتی در امریکا هم که بنیاد سازمان سیاسی جامعه با کامیابی گذاشته شد و بنابراین انقلاب به‌یك معنا به‌هدف خود رسید، انجام دومین تکلیف انقلاب، یعنی تداوم بخشیدن به‌روحی که باعث امر بنیادگذاری شد و متحقق ساختن اصلی که منبع الهام بنیادگذاران بود، با ناکامی روبرو گشت. بزودی خواهیم دید که جفرسن انجام این تکلیف را برای بقای سازمان سیاسی جامعه حائز بالاترین اهمیت می دانست. در آن زمان، ضابطهٔ قدیمی حق «حیات و آزادی و مالکیت» برای تفکیك حقوق مدنی از حقوق سیاسی بکار می‌رفت. ولی همان عبارت «طلب خوشبختی» که خود جفرسن در متن اعلامیهٔ استقلال به‌جای کلمهٔ «مالکیت» در ضابطهٔ مزبور گنجانید، نمودار نیروهائی بود که سبب شکست انقلاب در انجام تکلیف مذکور شد.

اصطلاحی که در آن دوران غالباً در نوشته‌های سیاسی بکار می‌رفت «خوشبختی همگانی» بود ولی جالب توجه است که جفرسن از این اصطلاح در «اعلامیهٔ استقلال» استفاده نمی‌کند. در فرمانهائی که از سوی پادشاه صادر می‌شد عرفاً عبارت «رفاه و خوشبختی مردم ما»

تداول داشت کـه غرض از آن رفاه و خوشبختی **خصوصی** اتباع شاه بود۳۲. در مقاله‌ای کـه جفرسن در سال ۱۷۷۴ برای مجمع ایـالتی ویرجینیا نوشت (و این نوشته از بسیاری جهات پایه‌ای است برای «اعلامیهٔ استقلال»)، اظهارشده استکه «نیاکان‌ما» باترك «سرزمینهای زیر حکومت بریتانیا در اروپا» از «حقی» استفاده کردند که «طبیعت بههمهٔ افراد داده است... و آن تأسیس جوامع جدید تحت قوانین و مقرراتی است که به‌نظر آنان بیشترین امکان را برای تأمین خوشبختی همگانی فراهم کند۳۳.» اگر جفرسن درست گفته باشدکه «ساکنان آزاد سرزمینهای زیر حکومت بـریتانیا» براستی در جستجوی «خوشبختی همگانی» به‌امریکا مهاجـرت کـردند، سرزمینهای مهاجـرنشین در دنیای جدید می‌بایست از آغاز محل پرورش انقلابیون شده باشد. از یکسو نوعی ناخرسندی از حقوق و آزادیهای فردی در انگلستان و از سوی دیگر قسمی آزادی بیرون از دسترس «ساکنان آزاد» کشور مادر می‌بایست محرك مهاجران قرار گرفته باشد۳۴. وقتی مهاجران بـعداً

۳۲. «خوشبختی» اتباع پادشاه مشروط به‌وجود پادشاهی بود که همانطور که یك پدر از افراد خانواده‌اش تیمارداری می‌کند، مواظب مملکت است. این امر همان‌گونه که بلکستون متذکر می‌گردد نهایتاً بایـد از «آفریدگـاری منشأ بگیرد که... از راه لطف همهٔ فرمانها را در این یك دستور خلاصه کرده است که انسان باید در طلب خوشبختی خودش باشد.» (به‌نقل از:
Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happiness*, Harvard, 1953.)
ولی روشن است که حقی که بدین ترتیب به‌وسیلهٔ پدر مردم در روی زمین تضمین شود، نمی‌تواند پس از استقرار جمهوری در یك کشور دوام بیاورد.

33. Thomas Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America, 1774*, in *Life and Selected Writings*, Modern Library edition, p. 293 ff.

۳۴. یکی از کسانی که در این زمینه جلب توجه می‌کند فیلسوف اسکاتلندی ادام فرگوسن است. مطالبی که او دربارهٔ نظم و ترتیب در جامعه نوشته بسیار شبیه افکار جان ادامز است. فرگوسن می‌نویسد مفهوم نظم «چون به‌قیاس از ترتیبی که در میان موجودات بیجان حکمفرماست گرفته شده، اغلب نادرست است... ترتیب صحیح در مورد سنگهای یك دیوار عبارت از این است که هر تخته‌سنگ در جائی که برای آن تراشیده شده نصب گردد. اگر سنگها تکان بخورند، ساختمان فرو می‌ریزد. ولی نظم صحیح در میان افراد جامعه وقتی ←

مزهٔ این قسم آزادی را چشیدند، به‌آن «خوشبختی همگانی» نام دادند. این آزادی عبارت بود ازحق هرشهروند برای‌دسترسی به‌قلمرو همگانی و سهم وی در قدرت همگانی بنحوی که، به‌گفتهٔ جفرسن، شهروند بتواند «در ادارهٔ امور مشارکت داشته باشد[۳۵].» تمایزی وجود دارد بین این آزادی و حق شناخته شدهٔ اتباع یك کشور برای اینکه درطلب خوشبختی خصوصی حتی در برابر قدرت عامه نیز از حمایت حکومت بهره‌مند باشند و به‌عبارت دیگر از حقوقی استفاده کنند که فقط یك قدرت جابر ممکن است از کسی سلب کند. نفس این واقعیت که برای شرکت در قدرت همگانی از لفظ «خوشبختی» استفاده شده است بخوبی نشان می‌دهدکه پیش ازوقوع انقلاب هم چیزی به‌اسم«خوشبختی همگانی» در کشور وجود داشت و مردم می‌دانستند که اگر بخواهند خوشبختی را فقط در زندگی خصوصی ببینند، نخواهند توانست به خوشبختی کامل دست یابند.

با همهٔ این‌اوصاف، واقعیت تاریخی این است‌که اعلامیهٔ استقلال از طلب خوشبختی گفتگو می‌کند نه از خوشبختی همگانی. احتمال دارد جفرسن هم وقتی طلب خوشبختی را یکی از حقوق غیرقابل انفکاك و سلب نشدنی بشر تلقی می‌کرد، پیش خود چندان مطمئن نبود که منظورش کدام نوع‌خوشبختی است. قلم شیوای‌او تشخیص میان «حقوق خصوصی و خوشبختی همگانی[۳۶]» را دشوار می‌کرد. در نتیجه، در

← بوجود می‌آید که هرکس در محلی قرار بگیرد که بتواند با داشتن شرایط لازم به‌طور صحیح عمل کند... کسی که در جامعه به‌دنبال نظم ناشی از عدم فعالیت و سکون محض بگردد، طبیعت موضوع را فراموش کرده است و نظمی که بیابد نظم حاکم بر بردگان است نه آزاد مردان.» (این قطعه در همان نوشته از Kraus از کتاب زیر نقل شده است:

Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, 3rd ed., 1768.)

۳۵. در نامه‌ای به‌تاریخ ۲ فوریهٔ ۱۸۱۶ به‌جوزف کی‌بل (Joseph C. Cabell) به‌نقل از همان مجلد شامل آثار جفرسن که بالاتر به‌آن استناد شد.

۳۶. رجوع کنید به:

James Madison, *The Federalist*, No. 14.

شیوائی قلم جفرسن را از اینجا می‌توان دید که «از ۱۷۷۶ تا ۱۹۵۲» کشف ←

مذاکرات مجلس هم به‌اهمیت تغییری که او داده بود توجه لازم حاصل نشد. شك نیست که هیچ یك از نمایندگان نمی‌توانست گمان ببرد که چه سیر تحولی عجیبی در انتظار این «خوشبختی همگانی» است و این تحول در آینده چه تأثیری در یك ایده‌ئولوژی اختصاصاً امریکائی خواهد گذارد و چقدر به‌این سوء‌تفاهم وحشتناك کمك خواهد کرد که، به‌قول هاورد مامفورد جونز، افراد حق دارند «از این مزیت مخوف استفاده کنند که به‌دنبال یك شبح بروند و فریبی را در آغوش بکشند[۳۷].» در سدهٔ هجدهم، چنانکه دیدیم، با اصطلاح مورد بحث آشنائی وجود داشت و نسلهای پیاپی آزاد بودند که با حذف صفت از موصوف، به‌هرمعنا که دلشان خواست آن را تعبیر کنند. اما خطر مشتبه شدن خوشبختی همگانی با رفاه خصوصی حتی در آن زمان هم موجود بود. البته شاید نمایندگان مجلس هنوز در این باور عمومی با «مفسران سیاسی مهاجر» همداستان بودند که «میان فضیلت عمومی و خوشبختی همگانی پیوندی ناگسستنی وجود دارد» و آزادی، جوهر خوشبختی است[۳۸]. به‌استثنای جان ادامز، از این موضوع نه جفرسن آگاه بود و نه دیگران که تصور جدید و انقلابی خوشبختی همگانی با برداشتهای متعارف از یك حکومت خوب، تناقض آشکار دارد. حتی در آن دوره هم احساس می‌شد که این‌گونه برداشتها یا «پیش‌پا افتاده[۳۹]» است (اصطلاح جان ادامز) و یا چیزی که «موضوع برحسب عقل سلیم[۴۰] [به‌آن حکم می‌کند]» (کلام جفرسن). مطابق تصورات متعارف، «مشارکین در ادارهٔ امور» بنابود خوش و خوشبخت

---

— جدید او مبنی بر «حق [طلب خوشبختی]» در «نزدیك به‌دوسوم قوانین اساسی ایالتها» گنجانیده شد به‌رغم اینکه در آن ایام هم مثل امروز «معلوم نبود مقصود جفرسن یا کمیتهٔ [تدوین قانون اساسی] از طلب خوشبختی چیست.» شاید هاورد مامفورد جونز که این مطلب از یکی از تحقیقات او نقل شد درست گفته باشد که «حق طلب خوشبختی در حالتی از فراموشکاری در امریکا رشد کرد.»

۳۷. به‌نقل از همان کتاب از Howard Mumford Jones، صفحهٔ ۱۶.

38. Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, pp. 229-30.

39. «hackneyed»      40. common sense

باشند بلکه می‌بایست بار مشقت را بردوش بکشند زیرا قلمروهمگانی که در سدهٔ هجدهم با قلمرو حکومت یکسان دانسته می‌شد، جای خوشبختی بشمار نمی‌رفت. حکومت وسیله‌ای تلقی می‌شد برای تأمین خوشبختی جامعه و این می‌بایست «تنها هدف مشروع یك حکومت خوب» باشد[۴۱]. بنابراین، هرگونه احساس خوشحالی در «مشارکین[۴۲]» فقط می‌توانست حمل بر «شهوت مفرط برای قدرت» شود. آرزوی این‌گونه مشارکت در بقیهٔ اتباع مملکت تنها برای اینکه جلو چنین تمایلات «ناموجه» را در طبیعت آدمی بگیرد و نظارتی برآنها اعمال کند، قابل توجیه بود[۴۳]. حتی خود جفرسن هم اظهار می‌کرد که جای خوشبختی بیرون از قلمرو همگانی «در آغوش پرمحبت خانواده، در مصاحبت با همسایگان و موانست با کتاب و در اشتغال سالم به‌کار مزرعه و امور شخصی» است[۴۴] و خلاصه خوشبختی فقط در خلوت‌خانه میسر است که عامه هیچ‌گونه ادعائی نسبت به‌آن ندارد.

۴۱. به‌عقیدهٔ پرینگتن «نخستین اصل فلسفهٔ سیاسی [جفرسن] این بود که اولین و تنها هدف مشروع یك حکومت خوب رسیدگی و مراقبت از زندگی و خوشبختی انسان است نه نابود کردن آن.» به‌نقل از:
Vernon L. Parrington, *Main Currents in American Thought*, Harvest Books edition, Vol. I, p. 354.

42. participators

۴۳. آنچه نقل شد سخنان جان دیکینسن بود ولی عموماً نیز اجماعی در باب این نظریه در میان مردان انقلاب امریکا وجود داشت. حتی جان ادامز معتقد بود که «خوشبختی جامعه غایت مطلوب حکومت است... همانطور که خوشبختی غایت مطلوب آدمی است.» به‌نقل از:
John Adams, «Thoughts on Government,» *Works*, 1851, Vol. IV, P. 193.)
و به‌طورکلی همه با ضابطهٔ معروف مدیسن موافق بودند که «اگر انسانها فرشته بودند، حکومت لازم نبود و اگر بنابود فرشتگان بر بشر حکومت کنند، لزومی نداشت هیچ نظارتی از درون یا برون بر حکومت اعمال شود.» به‌نقل از:
J. Madison, *The Federalist*, No. 51.)

۴۴. در نامه‌ای به‌تاریخ ۹ ژوئن ۱۷۹۳ به‌مدیسن ـ به‌نقل از همان مجلد شامل آثار جفرسن که قبلا به‌آن استناد شد، صفحهٔ ۵۲۳.

از این دست تأملات و اندرزها در نوشته‌های پدران بنیادگذار بسیار یافت می‌شود ولی تصور نمی‌کنم بتوان چندان وزنی برای آن قائل شد، بویژه در آثار جفرسن و بالاخص در نوشته‌های جان‌ادامز۴۵. به‌جای مراجعه به‌سدهٔ هجدهم میلادی باید به‌قرون چهارم وپنجم‌قبل از میلاد در یونان بازگردیم تا بتوانیم به‌کنه تجربه‌های اصیل نهفته در پس چنین سخنان کلی و کهنه‌ای برسیم که می‌گوید اشتغال بـه‌امور همگانی باری بیش نیست و تازه در بهترین حالت نباید چیزی مگر «ماموریتی برای انجام وظیفه» بشمار آید که هرکس ادای آن را بـه همشهریان خود مدیون است. حقیقت تجربه‌هائی که برای جفرسن و دیگر مردان انقلاب امریکا (باز به‌استثنای جان ادامز) حاصل شده بود بندرت در بحث آنان از کلیات آشکار می‌شود. راست است که برخی از ایشان از «مهملات افلاطون» بر می‌آشفتند، اما هرگاه برای بیان‌مقصود به‌زبان مفاهیم کلی تمسك می‌جستند، افکارشان به‌جـای مایه‌گرفتن از تـجـربیـات خـودشان، از پیش بـه‌وسیلـهٔ «ذهـن مغشوش»

۴۵. بدین ترتیب می‌بینیم در ۱۷۸۵ جان ادامز در نامه‌ای از پاریس به‌همسرش موضوع را به‌طور عجیبی پیچ می‌دهد و می‌نویسد: «من باید به‌مطالعهٔ سیاست و جنگ بپردازم تا پسرانم بتوانند برای خواندن ریاضیات و فلسفه آزاد باشند. پسران من نیز باید ریاضیات و فلسفه و جغرافیا و تاریخ طبیعی و کشتی‌سازی و کشتی‌رانی و بازرگانی و کشاورزی بخوانند تا فرزندانشان حق داشته باشند که به‌نقاشی و شعر و معماری و پیکرتراشی و پرده‌بافی و چینی‌سازی بپردازند.» (به نقل از مجموعه آثار جان ادامز، جلد دوم، صفحهٔ ۶۸).

اما گفتهٔ جرج‌میسن (George Mason) نگارندهٔ اصلی «منشور حقوق» ایالت ویرجینیا قانع‌کننده‌تر بنظر می‌رسد که در وصیتنامهٔ خود بـه‌پسرانش سفارش می‌کند «سعادت ناشی از کار خصوصی را به‌مشکلات و رنجهای امور همگانی ترجیح دهید»، گرچه این سفارش ممکن است به‌علت افکار موروثی و متعارفی باشد که در تحذیر از «دخالت» در امور همگانی وجاه‌طلبی وجود داشت. کسی که با شهامت فکری و منش بیباك این‌گونه گفته‌های قالبی راجـع بـه «برکات کار خصوصی» را بدور انداخت و به‌تجربه‌های متفاوتی که خودش انداخته بود اشاره کرد، جان ادامز بود. (در مورد میسن، رجوع کنید به:
Kate Mason Rowland, *The Life of George Mason, 1725-1792*, Vol. I, p. 166.)

افلاطـون تعیین مـی‌شد[۴۶]. بـا ایـن وصف، مـوارد متـعددی پیش آمد که این مردان با عمل و اندیشهٔ عمیقاً انقلابی خویش لاك چنین میراثی را که به‌درجهٔ اقوال و افکار قالبی انحطاط یافته بود شکستند و گفتارشان از لحاظ بزرگی و نوآوری همپایهٔ کردارشان شد. یکی از این موارد «اعلامیهٔ استقلال» است کـه عظمت آن به‌هیچ‌وجه مرهون فلسفهٔ قانون فطری یا طبیعی[۴۷] نیست زیرا در این صورت «از نظر عمق و ظرافت و دقت دچار کمبود می‌شد[۴۸].» بزرگی این سند در این است که برای «عقیدهٔ نوع بشر» احترام قائل می‌شود و «از محکمهٔ دنیا برای اثبات حقانیت دادخواهی می‌کند[۴۹]»، یعنی همان اموری که الهام‌بخش نویسندگـان آن بوده است، و پس از آنکه مورد به‌مورد شکایاتی را که ازیك پادشاه خاص وجود داشت برشمرد، بتدریج بسط پیدا می‌کند و به‌صورت مدرکی برای رد اصل سلطنت و حکـومت پادشاهی درمی‌آید[۵۰]. به‌خلاف دیگر نظریاتی که اساس سند را تشکیل می‌دهد، رد اصل مذکور در آن دوران بکلی تازگی داشت زیرا ضدیت عمیق و خشن میان طرفداران سلطنت و هواخواهان جمهوری درجریان دو انقلاب امریکا و فرانسه پدید آمد و تا پیش از آن تقریباً بیسابقه بود.

از پایان روزگار باستان مرسوم شده بود که در فلسفهٔ سیاسی

---

۴۶. نامهٔ مورخ ۵ ژوئیهٔ ۱۸۱۴ از جفرسن به‌جان ادامز. (رجوع کنید به:
*The Adams-Jefferson Letters*, ed. L.J. Cappon, Chapel Hill, 1959.)

47. natural-law philosophy

48. Carl L. Becker, «Introduction'» *The Declaration of Independence*, 2nd, ed., New York, 1942.

۴۹. به نقل از نامهٔ مورخ ۸ مه ۱۸۲۵ به هنری لی Henry Lee.

۵۰. اینکه هرانقلاب حتماً به استقرار حکـومت جمهوری بینجامد هنـوز از مفروضات بشمار نمی‌رفت کمااینکه در ۱۷۷۶ شخصی به‌سموئل ادامز نوشت: «ما اکنون فرصت خوبی داریم که هرشکل از حکومت را که به‌نظرمان صحیح و مناسب است انتخاب کنیم و با هرملتی کـه خواستیم قرارداد ببندیم کـه پادشاهشان بر ما سلطنت کند.» (رجوع کنید به:
William S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton, 1930, p. 35.

بین حکومت قانون و حکومت جبر و زور تمیز بگذارند. برطبق این نظریه، حکومت جابر حکومتی بود که در آن حاکم به‌خواست و ارادهٔ شخصی و به‌پیروی از منافع خود حکم می‌راند و بدین‌ترتیب به‌رفاه خصوصی و حقوق قانونی و مدنی کسانی که زیر فرمان او بودند لطمه می‌رساند. با اینکه سلطنت یا حکومت فردی از هیچ‌رو با حکومت زور همانند دانسته نمی‌شد، اما انقلابها بسرعت در راهی افتادند که درنظر انقلابیون این دو با یکدیگر منطبق و همانند گشتند. حکومت جابر، مطابق برداشت انقلابیون، حکومتی بود که در آن فرمانروا با اینکه برحسب قانون فرمان می‌راند، ولی حق عمل را به‌خود منحصر کرده و شهروندان را از قلمرو عامه به‌خلوت خانه‌هایشان رانده بود و می‌خواست آنان فقط بکار خودشان سرگرم باشند و از حدود امور شخصی پا را فراتر نگذارند. به‌بیان دیگر، حکومت جبر با آنکه لزوماً کسی را از آسایش و رفاه خصوصی محروم نمی‌ساخت اما خوشبختی همگانی را سلب می‌کرد در حالی‌که جمهوری به هر شهروند این حق را می‌داد که «در ادارهٔ امور مشارکت داشته باشد» و بتواند در صحنهٔ عمل عرض‌اندام نماید. البته لفظ «جمهوری» هنوز بکار نمی‌رفت و این احساس که هرحکومت غیرجمهوری نوعی حکومت استبدادی است، پس از انقلاب پدید آمد. معذلك، اصلی که سرانجام اساس جمهوری قرار گرفت در همان «پیمان متقابل» که با «جان و مال و شرف مقدس» بسته شد، آشکار است[۵۱] چرا که در حکومت سلطنتی، اتباع به‌جای‌آنکه «متقابلا با یکدیگر» پیمان ببندند، می‌بایست با پادشاه به‌عنوان نمایندهٔ سراسر سرزمین چنین عهدی منعقد کنند. بدون شك در «اعلامیهٔ استقلال» عظمتی وجود دارد ولی این عظمت در فلسفهٔ آن نیست یا در اینکه «برهانی است برای تأیید یك عمل»؛ بزرگی آن در این است که بهترین راه را برای تجلی عمل در قالب الفاظ بدست داده است. (به‌گفتهٔ خود جفرسن: «هدف نه عرضهٔ اصول و احساسات

۵۱. اشاره‌ای است به‌آخرین جملهٔ «اعلامیهٔ استقلال» که در آن آمده است: «و برای پشتیبانی از این اعلامیه، با اتکا به پروردگار، ما با جان و مال و شرف مقدس خود متقابلا با یکدیگر پیمان می‌بندیم.» (مترجم)

بدیع بود و نه اقتباس از هیچ نوشتهٔ گذشته؛ غرض این بود که [«اعلامیهٔ استقلال»] بیان فکر امریکائی باشد و به‌این بیان لحن و روحی بدهد درخور موقع[۵۲].») چون اکنون سروکار ما با یك نوشته است نه با قول شفاهی، بد نیست بیاد بیاوریم که در اینجا در یکی از لحظه‌های نادر تاریخ، عمل به‌پایه‌ای از بزرگی رسیده که بنای یادبودی را که باید به‌افتخار آن بسازند، خود برپا داشته است.

می‌رسیم به‌مورد دیگری که مستقیماً با مسالهٔ خوشبختی همگانی ارتباط دارد، موضوعی که گرچه بدان پایه خطیر نیست ولی از لحاظ اهمیت نباید دست‌کم گرفته شود و آن امید عجیبی است که جفرسن در اواخر عمر به‌زبان آورد هنگامی که بحثی نیمه شوخی و نیمه جدی میان او و جان ادامز راجع به‌امکان حیات اخروی درگرفته بود. روشن است که اگر جامهٔ دینی را از صورتهای تخیلی زندگی پس از مرگ دور کنیم، آنچه می‌ماند آرمانهای گوناگون آدمی در زمینهٔ خوشبختی است. در اینجاست که بدون هیچ‌گونه کژی ناشی از چارچوب مفاهیم سنتی و متعارف که بعداً معلوم شد شکستن آن بمراتب از نابود کردن بنیان حکومت قدیم دشوارتر است، تصور حقیقی جفرسن از خوشبختی آشکار می‌شود و در پایان یکی از نامه‌های خود به‌ادامز از سر مزاح و به‌لسان طنز می‌نویسد: «به‌امید آنکه بلر دیگر آنجا در جمع همکاران قدیم یکدیگر را ملاقات کنیم و براعمال جملگی مهر صحت و صواب گذاشته شود که آفرین بر شما خدمتگزاران خوب و صدیق[۵۳].» می‌بینیم که در پس‌طنز ظاهری، جفرسن به‌این موضوع اذعان می‌کند که زندگی در جمع، لذت قانونگذاری و رسیدگی به‌امور و بحث و استدلال و قانع کردن و قانع شدن، همانقدر برای وی نشانهٔ قطعی خوشی آینده است که لذت مراقبه در نزد مقدسان قرون وسطائی. «مهر صحت و صواب» درنظر او پاداشی نبود که به‌فضیلت بدهند؛ ثواب حقیقی، تحسین و ستایش و «احترام جهانیان» بود که جفرسن در جای دیگر می‌گوید

---

۵۲. به‌نقل از همان نامه به‌هنری‌لی که بالاتر بدان استناد شد.

۵۳. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۱۱ آوریل ۱۸۲۳
(Adams-Jefferson Letters, p. 594)

زمانی «در چشم من از هرچیز در دنیا با ارزشتر می‌نمود[۵۴].»

برای اینکه بدانیم چقدر خارق‌العاده بود که کسی در چارچوب سنتهای ما خوشی جاودانی را خوشبختی همگانی و سیاسی تلقی کند، بد نیست بیاد بیاوریم‌که مثلا نزد توماس آکویناس[۵۵] «سعادت‌کامل[۵۶]» چیزی جز مشاهدهٔ ذات حق نیست و این به‌حضور دوستان نیاز ندارد[۵۷]، فکری که اتفاقاً با تصور افلاطونی خلود روح کاملا هماهنگ است[۵۸]. اما برای جفرسن امکان لحظاتی حتی خوبتر از بهترین و خوشترین لحظات عمر فقط به‌این وجه متصور بود که حلقهٔ دوستان را گسترش دهد تا بتواند «در جمع» نامدارترین «همکاران» خویش بنشیند. برای یافتن این‌گونه تصویر از جوهر خوشبختی انسانی که در پیش‌بینی زندگی پس از مرگ منعکس باشد، باید به‌سقراط رجوع کنیم که در قطعه‌ای معروف در رسالهٔ «دفاعیه[۵۹]» صریحاً و لبخندزنان اقرار می کند که هیچ چیز نمی‌خواهد مگر ادامهٔ آنچه دارد: به‌عبارت دیگر در طلب جزیره‌ای مختص آمرزیدگان یا حیاتی جاودان ولی از بیخ‌وبن متفاوت با زندگی بشر فانی نیست بلکه طالب گسترش حلقهٔ دوستان در «جهان زیرین[۶۰]» است و خواستار مجالست با نام‌آوران گذشتهٔ یونان مانند ارفئوس[۶۱] و موسایوس[۶۲] و هسیود[۶۳] و همر[۶۴] که او

۵۴. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۹ ژوئن ۱۷۹۳ به‌مدیسن.

۵۵. St. Thomas Aquinas (۷۴-۱۲۲۵). حکیم و متأله عیسوی که با تلفیق حکمت ارسطو و نظریات آباء کلیسا پایه‌های علم کلام را در مذهب کاتولیک گذارد. (مترجم)

56. *perfecta beatitudo*

57. *amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem.*

58. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, qu. 1, 4c & qu. 12, 1c & I, 2, qu. 4, 80.

59. *The Apology*

۶۰. Hades (به‌یونانی Haides) که به‌اعتقاد یونانیان باستان عالم اموات بود (همچنین نام خدای جهان مذکور). (مترجم)

۶۱. Orpheus در اساطیر یونان باستان، بزرگترین شاعر پیش از همر که با نغمهٔ چنگ حتی گیاهان و جمادات را نیز افسون می کرد. (مترجم)

۶۲. Musaeus در فرهنگ یونان قدیم سه شاعر به‌این نام شناخته شده‌اند و ←

نتوانسته بود در زمین به‌ملاقاتشان نائل گردد اما دوست داشت با ایشان به‌همان گفت وشنود پایان‌ناپذیری بپردازد که خود در آن استاد شده بود.

به هر حال، قدر مسلم اینکه «اعلامیهٔ استقلال» گرچه تمیز میان خوشبختی خصوصی و همگانی را دشوار می‌کند، ولی دست‌کم اصطلاح «طلب خوشبختی» را به معنای مضاعف بکار می‌برد: از یکسو رفاه خصوصی و از سوی دیگر حق دستیابی به خوشبختی همگانی، هم طلب آسایش و هم «مشارکت در امور عامه». اما معنای دوم بسرعت از یاد رفت و صفت «همگانی» از خوشبختی حذف شد. از اینجا می‌توان پی برد که معنا و روح انقلاب در امریکا و فرانسه چه زود به‌فراموشی سپرده شد.

تراژدی انقلاب فرانسه در این بود که آنانکه خواستار و نیازمند رهائی از دست اربابان یا از قید ضرورت، یعنی ارباب بزرگ حاکم بر اربابانشان بودند، به‌یاری کسانی شتافتند که تأسیس فضائی را برای آزادی همگانی می‌خواستند. در نتیجه اولویت به رهائی تعلق‌گرفت و از توجه مردان انقلاب فرانسه به تدوین قانون اساسی که در ابتدا مهمترین کار بشمار می‌رفت، بتدریج کاسته شد. حق کاملا با توك ویل است که می‌گوید: «از میان کلیه افکار و احساساتی که راه را برای انقلاب آماده کردند، پیش از همه تصور و ذوق آزادی همگانی ناپدید

---

→ سقراط روشن نمی‌کند که منظورش کدام یك از آنهاست. نخست، سراینده‌ای افسانه‌ای که گفته می‌شد پسر ارفئوس بود و از مغیبات خبر می‌داد و شعر دینی را در آن سرزمین بوجود آورد. دوم، شاعری از اهالی شهر افه‌سوس (Ephesus) در آسیای صغیر که در دربار شاهان پرگاموم رفت‌وآمد داشت. سوم، شاعری که احتمالا در اوائل سدهٔ ششم پیش از میلاد میزیست. (مترجم)

۶۳. Hesiod (به‌یونانی Hesiodos) شاعر باستانی یونان که در حدود سدهٔ هشتم پیش از میلاد میزیست و در یکی از منظومه‌هائی که منسوب به‌اوست (Theogony)، داستان آفرینش جهان و سرگذشت خدایان را شرح میدهد. (مترجم)

۶۴. Homer (به‌یونانی Homeros) بزرگترین شاعر حماسی یونان باستان، سرایندهٔ «ایلیاد» و «اودیسه»، که احتمالا در قرن دهم پیش از میلاد زندگی می‌کرد. (مترجم)

شد[۶۵].» ولی مگر عدم تمایل عمیق روبسپیر برای پایان‌دادن به‌انقلاب معلول این اعتقاد نبود که «حکومت قانون اساسی عمدتاً با آزادی مدنی سر و کار دارد و حکومت‌انقلابی با آزادی همگانی[۶۶]»؟ آیا او می‌ترسید که مبادا پایان قدرت انقلابی و آغاز حکومت قانون اساسی به‌معنای خاتمهٔ آزادی همگانی باشد؟ آیا او بیمناك بود که مبادا آن‌فضای‌مردمی تازه، پس از آنکه با شکوفائی ناگهانی همه را از شراب عمل که در واقع همان شراب آزادی است، سرمست کرد، بپژمرد و از میان برود؟

با وجود فرقی که روبسپیر میان آزادی مدنی و آزادی همگانی می‌گذاشت، مفهوم آزادی در فرانسه نیز مانند مفهوم خوشبختی در امریکا دوپهلو و مبهم بود. در هر دو کشور سؤالی که پیش از انقلاب مطرح می‌شد این بود که: غایت حکومت چیست؟ در فرانسه «ادیبان» به این سؤال در چارچوب آزادیهای مدنی و آزادی همگانی پاسخ‌می‌دادند و در امریکا برحسب مفاهیم آسایش مردم و خوشبختی همگانی. بعد از انقلاب سؤال مذکور طبیعتاً به‌این صورت درآمد که: غایت انقلاب و حکومت انقلابی چیست؟ برای فهم جوابهائی که به‌این پرسش داده می‌شد توجه به‌این نکته ضروری است‌که آنچه خاطر مردان هر دو انقلاب را مشغول می‌کرد حکومت جبر و زور بود که اتباع کشور را نه‌تنها از آزادیهای مدنی و رفاه خصوصی بلکه از آزادی و خوشبختی همگانی نیز محروم می‌ساخت. در اثر توجه به‌پدیدهٔ جبر و زور، مردان‌انقلاب پی بردند که بین امرخصوصی و امر همگانی، یعنی میان منافع‌خصوصی و خیر عمومی، تمایزی روشن وجود دارد. توجه بدین نکته در جریان انقلاب حاصل شد که دو اصل مذکور با یکدیگر معارضه پیدا کردند. این تعارض هم در انقلاب امریکا پدید آمد و هم در انقلاب فرانسه منتها به‌صور بسیار متفاوت. در انقلاب امریکا مسأله این بود که آیا

65. Tocqueville, *Ancien Régime*, chapter 3.

۶۶. این جمله از خطابه‌ای گرفته شده که روبسپیر دربارهٔ «اصول حکـــومت انقلابی» در کنوانسیون ایراد کرد. (مجموعه آثار، ویراستهٔ Lapponeraye جلد سوم).

(ترجمهٔ انگلیسی به نقل از:
Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, Princeton, 1958.)

حکومت جدید می‌بایست قلمروی برای «خوشبختی همگانی» شهروندان تأسیس کند یا منظور از ایجاد حکومت منحصراً این بوده که بنحوی مؤثرتر از رژیم سابق خوشبختی خصوصی ایشان را تأمین سازد. در انقلاب فرانسه این پرسش مطرح بود که آیا غایت حکومت انقلابی استقرار یك «حکومت مبتنی بر قانون اساسی» است که با تضمین آزادیها و حقوق مدنی به‌سلطهٔ آزادی همگانی پایان بدهد یا اینکه باید بخاطر «آزادی همگانی» انقلاب را دائمی اعلام کرد. تضمین آزادیهای مدنی و طلب خوشبختی خصوصی از مدتها پیش در همهٔ حکومتهای غیرجابر که فرمانروایان در محدودهٔ قانون حکم می‌راندند ضروری تشخیص داده شده بود. ولی اگر هدف منحصر به‌این بود، تغییر انقلابی حکومتها، یعنی الغای رژیمهای سلطنتی و تأسیس جمهوری، چیزی جز تصادف نمی‌توانست بشمار بیاید که فقط بعلت لجاج و کجروی رژیم‌های سابق انجام گرفته بود و بنابراین چارهٔ کار می‌بایست اصلاح باشد نه انقلاب و نشانیدن یك فرمانروای بهتر به‌جای حکمران پیشین.

اتفاقاً آغاز سادهٔ انقلابهای امریکا وفرانسه نشان‌می‌دهد که بدواً چیزی جز اصلاحاتی برای نیل به‌رژیم سلطنت مشروطه مطمح نظر نبود هرچند البته پیش از بروز اختلاف با انگلستان، مردم امریکا تجربه‌های بسیار در زمینهٔ «خوشبختی همگانی» کسب کرده بودند. اما نکته اینجاست که انقلابهای فرانسه وامریکا بسرعت درمسیر پافشاری نسبت به‌استقرار حکومت جمهوری افتاد. این پافشاری و ضدیت تازه و خشونتباری که بین سلطنت‌خواهان و جمهوری‌طلبان درگرفت، مستقیماً از انقلاب برمی‌خاست. به‌هر تقدیر، مردان انقلاب با «خوشبختی همگانی» آشنا شده بودند و این تجربه تأثیری چنان عمیق در آنان گذاشته بود که اگر ناگزیر از انتخاب می‌شدند، مسلماً آزادی همگانی را به‌آزادیهای مدنی و خوشبختی همگانی را به‌رفاه خصوصی ترجیح می‌دادند. بآسانی می‌توان دید که در پس نظریه‌های روبسپیر که بعداً به‌اعلام یك انقلاب دائمی انجامید، پرسشی نگران کننده نهفته بود که از آن هنگام تاکنون همیشه موجب نگرانی همهٔ انقلابیون حقیقی

بوده است. سؤال این است: اگر پایان انقلاب و استقرار یك حکومت مبتنی بر قانون اساسی به‌معنای ختم آزادی همگانی باشد، آیا مطلوب است که به‌انقلاب پایان داده شود؟

اگر روبسپیر زنده می‌ماند و حکومت جدید ایالات متحد امریکا را می‌دید و ملاحظه می‌کرد که انقلاب در آن کشور هرگز به‌طور جدی حقوق مدنی را محدود نکرد و شاید به‌همین علت درست در جائی که انقلاب فرانسه شکست خورد به‌پیروزی رسید و در تکلیف بنیادگذاری کامیاب شد، و نیز به‌این نکته که از هر چیز مهمتر است توجه پیدا می‌کرد که در امریکا بنیادگذاران نه‌تنها به‌حکومت رسیدند بلکه بعد از پایان انقلاب هم «خوشبختی همگانی» را مستقر نگه‌داشتند، در این صورت ممکن بود تردیدش مبدل به‌یقین شود. در قانون اساسی امریکا تکیه بر ایجاد و تفکیك قواست و بر پدید آوردن قلمروی تازه که در آن به‌قول مدیسن «هر بلندپروازی جلو بلندپروازی دیگر را بگیرد[۶۷]» ــ که البته دراینجا غرض بلندپروازی به‌معنای جاه‌طلبی است نه بلندــ پروازی کسی که می‌خواهد در حرفه خویش صاحب نام شود. اما پس از انقلاب، بلافاصله «منشور حقوق» به‌جای قانون اساسی مورد تأکید قرار گرفت که در آن محدودیتهای لازم و ناشی از قانون اساسی برای حکومت پیش‌بینی شده بود. به‌عبارت دیگر، آزادی مدنی جایگزین آزادی همگانی شد و به‌جای حق مشارکت در امور عامه به‌خاطر خوشبختی همگانی، این نکته مورد توجه واقع گشت که چگونه می‌توان از قدرت همگانی برای تأمین و پیشبرد خوشبختی فردی و خصوصی استفاده‌کرد. ضابطهٔ جدید جفرسن در آغاز بسیار دوپهلو بود زیرا از یکسو شخص را به‌یاد فرمانهائی می‌انداخت که در گذشته از طرف مقام سلطنت برای تأکید بر رفاه فردی مردم صادر می‌شد (و این به‌معنای ضمنی حذف آنان از صحنهٔ امور همگانی بود) و از سوی‌دیگر یادآور دوران پیش از انقلاب بود که اصطلاح «خوشبختی همگانی» رواج داشت. اما

۶۷. کلمات مدیسن طنینی است از سخنان جان‌آدامز که در آن از اهمیت «شور کسب امتیاز و برتری» در سازمان سیاسی جامعه صحبت می‌کند. این نشان می‌دهد که چقدر پدران بنیادگذار با یکدیگر توافق داشتند.

این معنای دوگانه فوراً از میان رفت و ضابطهٔ مذکور به‌این نحو تعبیر شد که شهروند حق دارد به‌دنبال منافع خویش برود و در عمل برحسب قواعد مربوط به‌سود خصوصی و شخصی رفتار کند. اینکه این قواعد از خواستهای تاریك دل آدمی سرچشمه می‌گیرد یا به‌اقتضای ادارهٔ امور خانواده بوجود می‌آید، تاکنون هرگز روشن نشده است.

برای اینکه بفهمیم در امریکا چه پیش آمد، بد نیست خشم کروکور، آن عاشق بزرگ برابری و رونق امریکای پیش از انقلاب را به‌یاد بیاوریم هنگامی که جنگ و انقلاب خوشبختی خصوصی او را به‌عنوان یك کشاورز مختل کرده بود. «آن شخصیتهای بزرگواری که بقدری خود را بالاتر از سطح مردم عادی قرار داده‌اند» که برای استقلال و بنیادنهادن جمهوری بیشتر نگرانند تا برای منافع‌کشاورزان و رؤسای خانواده‌ها، به‌نظر او «ارواح شریر[68] را به جان ما انداخته‌اند[69].» تعارض منافع خصوصی با امور همگانی در انقلابهای فرانسه و امریکا نقشی عظیم ایفا کرد. به‌طور کلی می‌توان گفت که مردان هر دو انقلاب بیشتر به‌خاطر عشق حقیقی به‌آزادی و خوشبختی همگانی در چارچوب امور عامه به‌تفکر و اقدام پرداختند تا به‌انگیزهٔ از خودگذشتگی و آرمان خواهی. در امریکا که موجودیت کشور بدواً موقوف به‌تعارض اصول شده بود و مردم برای اعتراض به‌تصمیمات بی‌اهمیت اقتصادی علم طغیان برافراشتند، قانون اساسی به‌تصویب کسانی رسید که به‌علت دیونی که به تاجران انگلیسی داشتند منافع خصوصی خود را در خطر می‌دیدند. این نشان می‌دهد که اکثر مردم، لااقل در جریان جنگ و انقلاب، طرفدار بنیادگذاران بودند. (بگذریم از اینکه بعداً به‌استناد همین قانون اساسی درهای دادگاههای فدرال برای ادعای خسارت به‌روی تاجران انگلیسی گشوده شد)[70]. جفرسن

---

68. demons

69. Crèvecoeur, «Distresses of a Frontier Man,» *Letters from an American Farmer* (1782), Dutton Paperback edition, 1957.

۷۰. رگهٔ بی‌قانونی و خشونت و هرج و مرج در امریکا هم مانند دیگر سرزمینهای مهاجرنشین قوی بود. جان‌ادامز در زندگینامهٔ خود («مجموعهٔ آثار»، جلد دوم، ←

جائی برای خوشبختی همگانی جستجو می‌کرد و جان ادامز شور «رقابت» در سر داشت که باید از آن به spectemur agendo تعبیر کـرد، یعنی «بگذار ما را در عمل ببینند» و فضائی داشته باشیم که هم دیده شویم و هم در آن به‌عمل دست بزنیم. اما از آغاز این دوره تعارض شروع شد: تعارض بین هدف جفرسن و جان ادامز از یکسو و از سوی‌دیگر تمایل بیرحمانهٔ آن عده از خلق که می‌خواستند بکلی از گـرفتاری تکالیف همگانی آسوده باشند و ترتیبی برای ادارهٔ امور حکومت بدهند که هم بر مصادر امور نظارت کنند و هم از مزایای حکومت سلطنتی بهره ببرند و، به‌سخن دیگر، «بدون عملی از جانب خود» دارای حکومت باشند و از «اوقاتی که برای برگزیدن و نظارت بر مسؤولان امـور همگانی یا تصویب قوانین، مورد نیاز نیست» سود ببرند تا «توجهشان بتواند منحصراً به‌منافع شخصی معطوف گردد[۷۱].»

نتیجهٔ انقلاب امریکا، بتفکیك از مقاصدی که سبب شروع آن شد، همیشه مبهم بوده است و این مسأله که آیا غایت حکومت باید رونق اقتصادی باشد یا تأمین آزادی، هرگز حل نگشته است. در

ـ صفحهٔ ۴۲۰) داستان معروفی نقل می‌کند از برخوردش با مردی که «کارش خرید و فروش اسب بود... و همیشه با قانون درگیری داشت و در تقریباً همهٔ محاکم از او ادعای خسارت شده بود. به‌مجرد اینکه مرا دید جلو آمد. به‌جای سلام اولین حرفش این بود که «آقای ادامز، شما و همکارانتان واقعاً خدمت بزرگی به‌ما کردید. نمی‌دانیم از شما چطور تشکر کنیم. الآن دیگر در این ناحیه هیچ دادگاهی نیست و امیدواریم هیچ‌وقت هم نباشد»... با خود گفتم آیا هدفی که من برای آن مبارزه کردم این بود؟... آیا این است احساسات این‌گونه مردم؟ چند نفر از این قبیل افراد در کشور وجود دارند؟ تا جائی که من اطلاع دارم شاید نصف سکنهٔ مملکت، چون حداقل نصف مردم بدهکارند و در همهٔ ممالك بدهکاران احساستشان همین است. اگر قدرت مملکت به‌دست چنین اشخاصی بیفتد (که خطر آن بشدت هم وجود دارد)، آن‌وقت باید دید ما برای چه مقصودی وقت و سلامتی و همه‌چیز دیگر خودمان را فدا کردیم. مسلم اینکه باید از این روحیه و این قبیل اصول برحذر باشیم والا از کرده پشیمان خواهیم شد». این واقعه در ۱۷۷۵ روی داد، اما مطلب اینجاست که «این روحیه و این قبیل اصول» به‌علت جنگ و انقلاب از بین رفت بهترین دلیلش هم تصویب قانون اساسی به‌وسیلهٔ همان بدهکاران بود.

71. «On the Advantages of a Monarchy,» in James Fenimore Cooper, *The American Democrat* (1838).

جوار کسانی که به‌خاطر یافتن دنیائی جدید به‌آن قاره رفتند، یا بهتر بگوئیم، آنانکه برای ساختن جهانی نو به‌قاره‌ای جدیدالاکتشاف گام گذاشتند، همواره افرادی بودند که امیدی مگر دست پیداکردن به‌یك زندگی تازه در سر نداشتند. جای شگفتی نیست اگر شمار افراد گروه اخیر بزرگتر از دستهٔ اول باشد زیرا در سدهٔ هجدهم عامل اصلی این بود که پس از «انقلاب شکوهمند» مهاجرت عناصر مهم انگلیسی به‌امریکا پایان یافت[72]. مسأله را می‌توان این‌گونه از زبان بنیادگذاران مطرح کرد که آیا «بالاترین هدفی که باید تعقیب شود... رفاه حقیقی عامهٔ مردم است[73]»، یعنی بیشترین خوشی برای بیشترین عده، یا «غایت اصلی حکومت این است که [شور برتری خواهی و سبق‌جوئی و عرض‌اندام] تحت نظارت دربیاید تا آن هم به‌نوبهٔ خود به‌وسیله‌ای در دست حکومت مبدل گردد[74].» مغایرت بین آزادی و رونق اقتصادی آنگونه که امروز برای ما هویداست به هیچ رو در ذهن بنیادگذاران امریکائی یا انقلابیون فرانسوی روشن نبود ولی البته این دلیل نیست که این تغایر وجود نداشت. همیشه نه‌تنها تفاوت بلکه تخالفی موجود بوده بین کسانی که به‌گفتهٔ توك ویل «ظاهراً آزادی را دوست دارند ولی [باطناً] فقط از اربابان خود متنفرند» و آنانکه می‌دانند «هرکس در آزادی به جستجوی چیزی جز خود آزادی برود، برای بندگی ساخته شده است[75]».

بهترین مثال اینکه ابهام نهفته در انقلابها ناشی از معانی دوپهلوئی بود که در ذهن برپاکنندگان این انقلابها وجود داشت ضوابط متناقضی است که روبسپیر زیر عنوان «اصول حکومت انقلابی[76]» اعلام کرد. او نخست هدف حکومت مبتنی بر قانون اساسی را تعریف می‌کند که عبارت است از صیانت جمهوری، یعنی

72. Edward S. Corwin in *Harvard Law Review*, Vol. 42, p. 395.
73. James Madison, *The Federalist*, No. 45.
74. John Adams, *Discourses on Davilla*, *Works*, 1851, Vol. VI, p. 233.
75. Tocqueville, *Ancien Régime*, chapter 3.
76. «Principles of Revolutionary Government»

رژیمی که به‌وسیلهٔ حکومت انقلابی و به‌منظور استقرار آزادی همگانی تأسیس شده است. اما به‌محض اینکه هدف اصلی حکومت قانون‌اساسی را «صیانت آزادی همگانی» معرفی‌می‌نماید، عقب‌گردمی‌کند و با تصحیح آنچه گفته است می‌افزاید: «در یك حکومت مبتنی بر قانون اساسی، همین کمابیش کافی است که افراد در برابر سوءاستفاده از قدرت همگانی حفظ شوند۷۷.» با این جملهٔ دوم، قــدرت به همان صورت همگانی در همان جا که بود در دست حکومت باقی می‌ماند ولی به‌علت آنکه فرد بدین ترتیب قدرت خود را از دست می‌دهد، لزومی پیش می‌آید که او را در برابر قدرت همگانی حفظ کنند. از طرف دیگر، آزادی هم تغییر جا می‌دهد و به‌خلاف سابق که در قلمرو همگانی بود، به داخل زندگی خصوصی شهروندان نقل مکان می‌کند و به‌این سبب باید برای دفاع از آن در مقابل عامه و قدرت همگانی تدبیری اندیشید. آزادی و قدرت بدین‌ترتیب از هم جدا می‌شوند و زمینه آماده می‌گردد برای برقرار شدن یك تساوی سرنوشت‌ساز میان قدرت و خشونت، سیاست و حکومت، و تلقی حکومت به‌عنوان شری ضروری و اجتنابـ ناپذیر.

می‌توان از آثار نویسندگان امریکائی هم مثالهائی آورد مشابه آنچه گفتیم که هر چند ممکن است به آن ایجاز نباشد ولی معنای پیشین را به‌وجهی دیگــر تکرار می‌کند و نشان می‌دهــد که مسألهٔ اجتماعی همانقدر در مسیر انقلاب امریکا دخیل بود که در انقلاب فرانسه ولو بصورتی کمتر چشمگیــر. البته تفاوت هنوز هم عمیق است. امریکا هرگز در فقر غوطه نمی‌خورد و بنابراین به‌جای ضرورت، شهوت مرگبار دست‌یافتن به تمول ناگهانی بنیادگذاران جمهوری را با مشکل روبرو ساخت. این قسم خوشبختی که به‌قول قاضی پندلتن۷۸ همیشه متمایل به‌این بوده است که «هرگونه احساس وظیفهٔ سیاسی واخلاقی

۷۷. به‌نقل از همان خطابه در کنوانسیون که قبلا به‌آن استناد شد.
۷۸. Edmund Pendelton (۱۷۲۱ـ۱۸۰۳). حقوقدان امریکائی. (مترجم)

را خفه کند[۷۹]»، امکان داشت لااقل در مدت لازم برای پی‌ریزی و ساختن بنای تازه به‌حال تعویق و تعلیق نگاه‌داشته شود، ولی دیگر بیش از آن برای دگرگون کردن فکر ساکنان آیندهٔ عمارت فرصت نبود. در نتیجه، به‌خلاف تحولی که در این زمینه در اروپا صورت پذیرفت، تصورات انقلابی خوشبختی **همگانی** و آزادی **سیاسی** هیچ‌گاه یکسره از صحنهٔ امریکا رخت بر نبست و به صورت جزئی از ساخت پیکر سیاسی جمهوری درآمد. اینکه آیا این بنا باید شالوده‌ای از سنگ خارا داشته باشد تا بتواند تاب شگفت‌کاریهای[۸۰] بیهودهٔ جامعه‌ای را بیاورد که فکر و ذکری جز تنعم و مصرف ندارد یا همان‌گونه که جوامع اروپا در برابر فشار مستمندی و تیره‌بختی فرو ریختند این ساختمان نیز باید زیر فشار ثروت فرو بریزد، پرسشی است که فقط آینده می‌تواند به‌آن پاسخ دهد. در حال حاضر همانقدر که نشانه‌های امیدبخش موجود است اسباب خوف و بیم نیز وجود دارد.

جان کلام اینکه، امریکا از اقدام انسان اروپائی برآمده است. نه فقط انقلاب امریکا بلکه هر واقعه‌ای، چه پیش از انقلاب و چه پس از آن، «رویدادی بوده که در دامان یك تمدن حوزهٔ اتلانتیك صورت گرفته است[۸۱].» همان‌گونه که چیرگی بر فقر در امریکا ژرفترین اثرات را در اروپا بجا گذاشت، این واقعیت که طبقات پائینتر جامعهٔ اروپا مدتی بس درازتر با بینوائی دست بگریبان بودند در جریان رویدادهای پس از انقلاب در امریکا تأثیر عمیق داشته است. رهائی از فقر مقدم بر بنیادگذاری آزادی انجام یافت. مدتها قبل از انقلاب و صدها سال پیش از آنکه در اواخر سدهٔ نوزدهم و اوایل قرن بیستم مهاجرت جمعی سالانه صدها هزار و بلکه میلیونها تن از فقیرترین مردم اروپا را به کرانه‌های امریکا بکشاند، این کشور به رونقی دست پیدا کرد که لااقل گاه معلول کوششی بیدریغ و بیمانند در راه

79. H. Niles, *Principles and Acts of the Revolution*, Baltimore, 1842, p. 404.
80. antics
81. Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*, Princeton, 1959, p. 210.

خلاصی از فقر بود و در کشورهای دنیای قدیم سابقه نداشت. چنین کوشش و عزمی آن‌هم در آن روزگار که بینوائی سرنوشت ابدی انسان بشمار می‌رفت، یقیناً یکی از بزرگترین کامیابیها در تاریخ غرب و تاریخ بشر است. درد اینجاست‌که این‌تلاش از مهاجرت مستمر اروپائیان تأثیر پذیرفت و به‌طور متزاید تحت نفوذ خود تهیدستان درآمد و بتفکیك از اصولی که در بنیاد نهادن آزادی سرچشمهٔ الهام قرار داشت، آرمانهائی را راهنما گرفت که همه زائیدهٔ فقر بودند.

فراوانی و مصرف بی‌پایان آرمان فقیران و به‌مثابه سراب در برهوت بینوائی است. وفور نعمت و مستمندی دو روی یك سکه بشمار می‌روند. بندهای ضرورت لازم نیست آهنین باشند؛ ممکن است حتی از ابریشم ساخته شوند. آزادی و تجمل همیشه با یکدیگر منافات داشته‌اند. جمعی امروز بر این نظرند که باید «پیرایشگران[۸۲]» را نکوهش کرد که با خوار شمردن لذاید دنیا سبب شدند پدران بنیادگذار بر قناعت و به‌گفتهٔ جفرسن بر «سادگی آداب» در زندگی پافشاری کنند. چنین کسان با ابراز این‌گونه نظر نشان می‌دهند که به‌جای آنکه از قید پیشداوری آزاد باشند، از درك معنای آزادی ناتوانند. «شهوت مرگبار دست یافتن به تمول ناگهانی» رؤیای فقیران است نه صفت نکوهیدهٔ کسانی که از لذات حسی پیروی می‌کنند. تقریباً از آغاز دورهٔ مهاجرنشینی، این شهوت در امریکا شایع بود. حتی در سدهٔ هجدهم نیز این کشور فقط «سرزمین آزادی، سرای فضیلت و مأمن ستمدیگان» بشمار نمی‌رفت بلکه سرزمین موعود برای

۸۲. Puritans. اعضای فرقه‌ای از عیسویان پروتستان در انگلستان که از اواسط سدهٔ شانزدهم برای پیراستن مذهب از آثار کاتولیسم به‌یاری آمیزه‌ای از عقاید دینی و سیاسی و اجتماعی شروع بفعالیت کردند. پس از آنکه جیمز اول درخواست رهبران فرقه را برای اصلاحات مورد نظر رد کرد، بخشی از آنان در اوایل قرن هفدهم به‌امریکا مهاجرت کردند و در نواحی شمال شرقی آن سرزمین سکنی گزیدند. از ویژگیهای پیرایشگران پافشاری بر پیروی اکید از نصوص کتاب مقدس، ضدیت با کاتولیکها، تعصب اخلاقی، سخت‌کوشی و زندگی ساده و بی‌آلایش بود. (مترجم).

افرادی محسوب می‌شد که در شرایط پیشین هیچگونه آمادگی برای درك آزادی و فضیلت پیدا نکرده بودند. هنوز هم فقر اروپاست که به‌یاری رونق موجود در میان توده‌های امریکا با ویرانگری انتقام می‌جوید و سراسر قلمرو سیاست را در معرض خطر روزافزون قرار داده است. آرزوی نهائی تهیدستان این است که به هرکس هرچه دلش خواست داده شود نه‌آنچه مورد نیاز اوست. راست است که فقط کسانی به‌آزادی دست می‌یابند که نخست احتیاجاتشان برآورده شده باشد، ولی این حقیقت هم قابل انکار نیست که آنانکه فقط به خاطر هوسهایشان زندگی می‌کنند در کسب آزادی کامیاب نخواهند بود. رؤیائی که در سده‌های نوزدهم و بیستم از امریکا ساخته شد نه‌رؤیای انقلاب امریکا بود، یعنی بنای آزادی، و نه رؤیای انقلاب فرانسه یعنی رهائی بشر. در اثر مهاجرتهای جمعی در این دو قرن، بدبختانه در عالم احلام امریکا سرزمینی پنداشته شد که جویهای شیر و عسل در آن جاری است.

رشد تکنولوژی جدید چنان بسرعت و بر خلاف انتظار به این رؤیا جامهٔ عمل پوشانید که طبیعتاً کسانی که چنین خوابی دیده بودند در این باور راسختر شدند که براستی آمده‌اند در بهترین دنیای ممکن زندگی کنند.

در پایان بیفزائیم که نمی‌توان از صحت پیش‌بینی کروکوز انکار ورزید که سرانجام «فرد عادی، شهروند را به زمین خواهد زد و اصول سیاسی او ناپدید خواهد شد.» وی معتقد بود که آنانکه بجد می‌گویند «خوشی خانواده‌ام تنها هدف من است» با ستایش همگان روبرو خواهند شد و «آن شخصیتهای بزرگواری که بقدری خود را بالاتر از سطح مردم عادی قرار داده‌اند» که امیدها و آرزوهایشان فراتر از حد خوشبختی خصوصی می‌رود، بنام دموکراسی هدف خشم عامه قرار خواهند گرفت، عامه‌ای که زیر لوای «مردم عادی» و با توسل به تصوری مغشوش از لیبرالیسم، فضیلت اجتماعی را که مسلماً با فضیلت یك کشاورز یکی نیست، به‌عنوان جاه‌طلبی مردود خواهند

شمرد و کسانی را که به‌ایشان آزادی بخشیده‌اند بـا بـرچسب «اشرافیت» محکوم خواهند کرد. «اشرافی» که مانند جان ادامز بیچاره به «خودبینی[۸۳]» متصف می‌گردند. بارها و معمولا با زبان انقـلاب فرانسه که در آن سخن از «شهروندان[۸۴]» و «بورژواها[۸۵]» بوده، این موضوع تشریح شده است که چگونه شهروند انقلاب به «شخص خصوصی» قرن نوزدهم تبدیل گشت. ناپدیدشدن «ذوق آزادی سیاسی» را در سطح ظریفتر می‌توان چنین تعبیر کرد که فرد برای یافتـن «حیطه‌ای شایستهٔ آزادی انسانی» به یك «اقلیم آگاهی درونی» پس کشیده است و با زمین زدن شهروند اکنون برآن شده است کـه از داخل این حیطه، همچون از درون دژی فرو شکسته، از خویشتن در برابر جامعه دفاع کند. اما جامعه هم سرانجام فردیت را بر زمین خواهد کوفت[۸۶]. این فرایند بیش از انقلابها در تعیین سیمای سدهٔ نوزدهم هم مؤثر بود، چنانکه اکنون هم چهرهٔ قرن کنونی را تعیین می‌کند.

۸۳. این عقیدهٔ پرینگتن بود، اما کلینتن راسیتر در مقالهٔ بسیار خوبی که زیر عنوان «میراث جان ادامز» با بینش و نظری مهرآمیز نوشته است، حق مطلب دربارهٔ این شخصیت عجیب انقلاب امریکا بنحوی دیگر بدین‌گونه ادا می‌کند: «در قلمرو فکر سیاسی هیچیك از پدران بنیادگذار نه‌تنها براو برتری نداشت بلکه بپایش هم نمی‌رسید.» رجوع کنید به:
Clinton Rossiter, «The Legacy of John Adams,» *Yale Review*, 1957.

84. *citoyens* 85. *bourgeois*

86. John Stuart Mill, *On Liberty* (1859).

# ۴ بنیاد نخست: اساس آزادی

## ۱

دو واقعیت نهایتاً سبب شد که نهضتی که برای بازگردانیدن و بازیافتن حقوق و آزادیهای گذشته آغاز گشته بود در هر دو کرانهٔ اقیانوس اطلس به‌انقلاب مبدل شود: نخست اینکه در دنیای قدیم مردانی بودند که رؤیای آزادی همگانی را در سر می‌پروردند، دوم آنکه در دنیای نو کسانی وجود داشتند که مزهٔ خوشبختی همگانی را چشیده بودند. هر قدر هم که اوضاع و احوال و رویدادها امریکائیان را در شکست و پیروزی از یکدیگر دور می‌کرد، باز در این نکته با روبسپیر همداستان بودند که هدف نهائی انقلاب تأسیس آزادی است و کار واقعی حکومت انقلابی، بنیادگذاری جمهوری. یا شاید هم قضیه معکوس بود و روبسپیر زیر تأثیر جریان انقلاب امریکا «اصول حکومت انقلابی» را تنظیم کرد زیرا در پی قیام مسلحانه مهاجرنشینان و انتشار «اعلامیهٔ استقلال» چنان در هر سیزده ناحیهٔ مهاجرنشین همه خودانگیخته[1] به تدوین قانون اساسی پرداختند که به‌گفتهٔ جان ادامز مانند این بود که «زنگ سیزده ساعت در آن واحد به‌صدا درآمده باشد.» به‌بیان دیگر، جنگ رهائی‌بخش و پیکار برای استقلال که شرط آزادی بود هیچ فاصله و فترتی با تأسیس ایالتهای جدید پیدا نکرد و بین این دو هیچ مجالی برای نفس تازه کردن بوجود نیامد. راست است که پیش از

---

1. spontaneously

ختم انقلاب امریکا، «پردهٔ اول این درام بزرگ... یعنی جنگ امریکا» بپایان رسیده بود،[۲] ولی جای شبهه نیست که این دو مرحلهٔ متفاوت فرایند انقلاب بیش و کم در یك لحظه باهم آغاز شدند و در سراسر سالهای جنگ نیز همچنان به‌موازات یکدیگر پیش رفتند.

این امر از چنان اهمیتی برخوردار است که در تأکید برآن دشوار بتوان راه مبالغه پیمود. اگر معجزه‌ای برای نجات انقلاب بوقوع پیوست، این نبود که مهاجرنشینان از چنان نیرو و قدرتی بهره ببرند که در جنگ با انگلستان پیروز شوند؛ معجزه در آن بود که به‌گفتهٔ جان‌ـ دیکینسن[۳]، این پیروزی به‌ایجاد «کشورها و جنایتها و مصیبتهای متعدد» نینجامید «تا اینکه سرانجام ولایات، خسته و مضمحل، یوغ بندگی یك کشورگشای بیدار بخت را برگردن بنهند[۴].» چنین است سرنوشت طغیانی که انقلاب به‌دنبال نداشته‌باشد و بنابراین سرنوشت

---

۲. شاید هیچ‌چیز برای فهم انقلابها زیانمندتر از این نباشد که معمولا تصور می‌شود با دست یافتن به‌رهائی و خاتمهٔ آشوب و خشونتی که با همهٔ جنگهای استقلال همراه است، فرایند انقلاب هم بپایان می‌رسد. این نظر تازه نیست چون در سال ۱۷۸۷ هم بنجامین راش (Benjamin Rush) شکایت داشت که: «از همه رایجتر این است که انقلاب امریکا را با جنگ اخیر امریکا اشتباه می‌کنند. جنگ امریکا تمام شده است ولی این به‌هیچوجه در مورد انقلاب امریکا صادق نیست. بعکس، فقط پردهٔ اول این درام بزرگ بپایان رسیده است. و از این پس شکلهای جدید حکومتمان را باید تکمیل و استوار کنیم». (رجوع کنید به همان کتاب از Niles ، صفحهٔ ۴۰۲). بد نیست بیفزائیم که هنوز هم رایجترین خطا این است که رهائی را با بنیادگذاری آزادی اشتباه می‌کنند.

۳. John Dickinson (۱۸۰۸ـ۱۷۳۲). دولتمرد امریکائی، نویسندهٔ کتابی بنام «نامه‌های یك کشاورز پنسیلوانیائی»، که نخست با نیروهای سازشکار همعقیده و مخالف جدائی کامل امریکا از انگلستان بود و به «اعلامیهٔ استقلال» رأی منفی داد ولی بعد به‌صف موافقان پیوست و در سلسله نوشته‌هائی کــه بانام مستعار «فابیوس» (Fabius) منتشر می‌کرد به‌طرفداری از تصویب قانون اساسی برخاست. (مترجم)

۴. ترس از این موضوع را دیکینسن در نامه‌ای ابراز کرده است که در سال ۱۷۶۵ به ویلیام پیت (William Pitt) نوشت و در آن اطمینان داد که به‌نظر او مهاجرنشینان در جنگ با انگلستان پیروز خواهند شد. رجوع کنید به:
Edmund S. Morgan, *The Birth of the Republic, 1763-1789*, Chicago, 1956, p. 136.

مشترك بیشتر وقایعی که به‌انقلاب معروفند. هدف طغیان، رهائی است و غایت انقلاب، بنیادگذاری آزادی. مرحلهٔ طغیان و رهائی و بپا خواستن علیه جبر و زور با خشونت توأم است؛ مرحلهٔ آرامتر دوم مصروف انقلاب و بنیادگذاری می‌شود. اگر این نکات در یاد بماند، دانشمند علوم سیاسی دست کم در دام مورخانی نخواهد افتاد که چون همهٔ جوانب چشمگیر داستان ظاهراً در مرحلهٔ اول جمع می‌شود و آشوب ناشی از کوشش برای رهائی اغلب انقلاب را باشکست روبرو می‌کند، با تأکید زیانمند بر مرحلهٔ نخست، مرحلهٔ دوم را به‌غفلت می‌سپارند. وسوسهٔ این کار از آن رو دامنگیر مورخ می‌شود که او داستانسراست. این وسوسه پیوند نزدیك دارد با نظریه‌ای‌بسیار زیانمندتر دایر براینکه قوانین اساسی و تب تدوین این‌گونه قوانین نه‌تنها نمایانگر روح براستی انقلابی امریکا نبود بلکه درواقع از نیروهای ارتجاعی سرچشمه می‌گرفت و انقلاب را باشکست مواجه ساخت یا از رشد کامل آن جلوگیری کرد. این نظریه، قانون اساسی ایالات متحد را که در حقیقت نقطهٔ اوج فرایند انقلابی بود، به‌نتیجهٔ عملی یك جریان ضد انقلابی تعبیر می‌کند. اما سوء تعبیر اساسی در این است که بین رهائی و آزادی تمیز گذارده نمی‌شود. هیچ‌چیز بیهوده‌تر از رهائی و طغیانی نیست‌که در پی آن به‌استوارکردن بنیان آزادی‌تازه‌بدست‌آمده نپردازند زیرا همان‌گونه که جان ادامز گفته است: «نه‌اخلاق، نه ثروت، نه انضباط، نه‌قوای مسلح و نه‌مجموع این امور، مستغنی از یك قانون اساسی نخواهد بود.»

لیکن اگر تسلیم این وسوسه هم نشویم و متوجه باشیم که انقلاب با بنیاد نهادن آزادی برابر است نه‌با تلاش برای رهائی، باز دشواری مهمتری باقی می‌ماند بدین معنا که ملاحظه می‌کنیم در قوانین اساسی جدید انقلابی، نه از لحاظ قالب و نه از نظر مضمون تقریباً هیچ‌چیز جدید و انقلابی وجود نداشت. تصور یك حکومت مشروطه[5] به‌هیچ

۵. constitutional government. مراد حکومتی است که پایهٔ آن بر قانون اساسی استوار باشد و بتفکیك از حکومت مطلقه و اعم از اینکه شکل حکومت جمهوری باشد یا سلطنتی، اعمال قدرت از سوی دولت برحسب شرایط پیش‌بینی ←

رو از حیث منشأ و محتوا انقلابی نیست و فقط به‌معنای حکومتی است که به‌حدود قانون محدود باشد. منشورهای گوناگون حقوق[6] که هریك در قانون اساسی مربوط گنجانیده شد و معمولا مهمترین بخش آن قانون بشمار می‌رود، برای تصریح آن‌گونه آزادیهای مدنی است که قانون اساسی آنها را تضمین کرده است. غرض از تضمین آزادیهای مذکور هرگز تصریح قدرت انقلابی مردم نبود بلکه این کار برای محدود کردن قدرت حکومت در سازمان سیاسی جدید جامعه لازم دیده شد. چنانکه جفرسن هم متذکر شده است، منشور حقوق «یعنی حقوقی که مردم در برابر هر حکومتی در روی زمین محق به‌برخورداری از آن هستند و هیچ دولت عادل و بحقی نباید از شناختن آن سر باز زند یا استنباط را اساس آن قرار دهد[7].»

به‌سخن دیگر، حکومت مشروطه در آن زمان هم مثل امروز حکومتی بود محدود، به مفهومی که در سدهٔ هجدهم از یك «حکومت سلطنتی محدود» صحبت می‌شد، یعنی سلطنتی که به‌موجب قوانین دارای قدرت محدود باشد. آزادیهای مدنی و رفاه خصوصی در دامنهٔ حکومت محدود می‌گنجند و تضمین آنها وابسته به‌شکل حکومت نیست. فقط جبر و زور که در فلسفهٔ سیاسی از آن به‌عنوان حکومتی ناسره و مولودی حرامزاده یاد می‌شود، حکومت مشروطه یا حکومت قانون را از میان می‌برد. با این وصف، نباید فراموش کرد که آزادیهائی که در حکومت مشروطه به‌وسیلهٔ قوانین تضمین می‌شوند همه ماهیت منفی دارند (از جمله حق داشتن نماینده به‌عنوان شرط پرداخت مالیات که بعداً به حق دادن رأی مبدل شد) و در واقع «فی‌نفسه قدرت و اختیاری[8] محسوب نمی‌گردند بلکه فقط در مقابل سوء استفاده از قدرت، مصونیت[9] ایجاد می‌کنند[10].» و بدون آنکه اساس ادعا بـرای شرکت در حکومت قرار

---

شده در آن قانون انجام بپذیرد. (مترجم)

6. bills of rights

۷. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۲۵ دسامبر ۱۷۸۷ به‌مدیسن.

8. power 9. exemption

۱۰. به‌نقل از:

گیرند، تأمینی در برابر حکومت بوجود می‌آورند. از نظر ما مهم‌نیست که ریشهٔ «مشروطیت[11]» در «ماگناکارتا[12]» جستجو شود و در حقوق و امتیازات فئودالی و قراردادهائی که بین مقام سلطنت و طبقات‌اتباع منعقد می‌گشت[13] یا، بعکس، عقیده براین باشد که «تا هنگامی که‌یك حکومت مرکزی مؤثر بوجود نیامده، هیچ‌جا نمی‌توان اثری از مشروطیت به‌صورت امروزی پیدا کرد[14].» اگر انقلابها هدف خود را به‌این‌قسم مشروطیت منحصر کرده بودند، در همان خط سادهٔ آغازین پیش می رفتند و چیزی جز بازگشت حقوق قدیم را مطمح نظر قرار نمی‌دادند. اما حقیقت بجز این است.

---

James Fenimore Cooper, *The American Democrat* (1838).

باوجود اهمیت این نکته، کمتر توجه حاصل شده است که به‌گفتهٔ وودروویلسن (Woodrow Wilson) : «قدرت چیزی است مثبت و نظارت چیزی است منفی... اینکه این دو چیز را به‌یك اسم بخوانند و یك لفظ را برای معانی گوناگون بکار ببرند، فقط زبان را فقیر می کند.» رجوع کنید به:

*An Old Master and Other Political Essays*, 1893, p. 91.

مشتبه ساختن قدرت عمل و حق نظارت، کمابیش مانند خلط معنای رهائی و آزادی است که قبلا به‌آن اشاره کردیم.

۱۱. Constitutionalism. نظامی که در آن قدرت حاکم به‌وسیلهٔ مقررات قانونی قابل اجرا محدود شود و بانظارت و ایجاد توازن قوا، از تمرکز قدرت جلوگیری بعمل آید تا بدین نحو حقوق افراد و گروهها محفوظ بماند. (مترجم).

۱۲. Magna Carta یا Magna Charta یکی از مهمترین اسناد در تاریخ سیاسی انگلستان که در سال ۱۲۱۵ میلادی از طرف جان پادشاه آن کشور خطاب به خاوندان (lords) و کشیشان صادر گشت و در آن امتیازات فئودالها و روحانیون و حقوقی مانند حق محاکمه باحضور هیأت منصفه شناخته شده است. اهمیت سند در این است که برای نخستین بار شاه را ملزم به‌پیروی از بعضی قوانین کرد. (مترجم)

۱۳. رجوع کنید به:

Carl Joachim Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, revised edition, 1950.

۱۴. برای آگاهی از این نظر که ضمن آن افزوده شده: «مواد قانون اساسی ما صرفاً اقتباسی است از مادهٔ ۳۹ ماگناکارتا»، رجوع کنید به:

Charles E. Shattuck, «The True Meaning of the Term Liberty» in the Federal and State Constitutions, *Harvard Law Review*, 1891.

در امر تدوین قوانین اساسی عاملی براستی انقلابی موجود است که دشواری تشخیص آن دلیل محکمتری دارد. اگر به‌جای انقلابهای سدهٔ هجدهم آشوبهائی را ملاك قرار دهیم که در قرون نوزدهم و بیستم در پی آن انقلابها برپا شدند، فقط دو راه باقی می‌ماند: یا بایدتوجه را به‌انقلابهائی معطوف کنیم که صورت دائمی پیدا کرده‌اند و پایانی ندارند و به‌غایت مطلوب یعنی بنیادگذاری آزادی نمی‌رسند، یا انقلاب‌هائی که پس از تشنجات انقلابی، نوعی حکومت تازهٔ مشروطه، خواه سلطنتی و خواه جمهوری، بوجود آورده‌اند که این حکومت آزادیهای مدنی را تا حد معقولی تضمین می‌کند و می‌توان آن را حکومت محدود نامید. مصداق شق اول انقلابهای روسیه و چین است. در این دو کشور مصادر قدرت نه‌تنها اذعان بلکه مباهات می‌کنند که یك حکومت انقلابی را به‌مدت نامعلوم حفظ کرده‌اند. مصادیق شق دوم از یکسو آشوبهای ناشی از انقلاب است که پس از جنگ جهانی اول تقریباً در همهٔ کشورهای اروپائی حادث شد و از سوی دیگر بسیاری از ممالك مستعمره که بعد از جنگ جهانی دوم موفق بـه‌کسب استقـلال از اروپائیان گشتند. در این موارد، قانون اساسی به هیچ‌وجه ثمرهٔ انقلاب نبود بلکه، بعکس، پس از نامرادی انقلاب به‌کشور تحمیل شد و دست کم در چشم خود مردم نشانهٔ شکست آن بشمار می‌رفت نه پیروزی. این قسم قوانین معمولا نتیجهٔ عمل کارشناسان بود ــ البته نه‌به مفهوم مورد نظر گلادستون[15] که گفت قانون اساسی امریکا «شگفت‌انگیزترین کاری است که تاکنون از مغز و نیت آدمی تراویده است»، بلکه بـه مفهومی که یانگ[16] در ذهن داشت و حتی در ۱۷۹۲ احساس می‌کرد که فرانسویها این «لفظ جدید را طوری بکار می‌برند کـه گـوئی

---

۱۵. William Ewart Gladstone (۹۸ــ۱۸۰۹). سیاستمـدار محـافظه‌کـار انگلیسی که چهاربار به‌مقام نخست‌وزیری آن کشور رسید و بانی اصلاحات مهم در بریتانیا بود. (مترجم)

۱۶. Arthur Young (۱۸۲۰ــ۱۷۴۱). نویسندهٔ انگلیسی که‌در کتاب جالب‌توجهی زیر عنوان «مسافرتهائی در فرانسه» مشاهدات خود را دربارهٔ مردم و وضع سیاسی و اجتماعی آن کشور شرح داده است. (مترجم)

قانونی اساسی هم پودینگ[۱۷] است که بتوان از روی دستور طبخ درست کرد[۱۸].» در این قوانین غرض این بود که از گسترش موج انقلاب جلوگیری شود. اگر احیاناً حدودی برای قدرت تعیین می‌شد، این قدرت از یکسو به‌حکومت تکیه داشت و از سوی دیگر به‌نیروی انقلابی مردم که پیش از وضع قوانین مذکور تجلی پیدا کرده بود[۱۹].

یکی از گرفتاریهائی که به‌هیچ وجه هم کوچك نیست ودر بحث از این‌گونه موضوعات پیش می‌آید، مشکل لفظی است. کلمهٔ constitution دارای معنائی دوپهلوست چون از یك طرف بر «تأسیس» دلالت می‌کند و از طرف دیگر برقوانین و قواعد ناظر برحکومت اعم از اینکه این قوانین و قواعد به‌صورت کتبی بیاید یا مانند «قانون

۱۷. pudding. نوعی شیرینی. (مترجم)

۱۸. به‌نقل از:

Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

کسانی که می‌خواهند به‌این موضوع در یك چشم‌انداز تاریخی بنگرند باید سرنوشت قانون اساسی را بیاد بیاورند که لاك (Locke) برای ایالت کارولینا (Carolina) نوشت. این شاید نخستین قانون از این نوع بود که بوسیلهٔ یك کارشناس تدوین و سپس به‌مردم عرضه گشت و به‌گفتهٔ ویلیام موری «از هیچ آفریده شد و بزودی به‌هیچ انجامید.» رجوع کنید به:

William C. Morey, «The Genesis of a Written Constitution,» *Amerisan Academy of Politics and Social Science*, Annals I, April 1891.

۱۹. بهترین مطالعه دربارهٔ این‌گونه قوانین اساسی در نوشتهٔ زیر آمده است:

Karl Loewenstein, «Verfassungsrecht und Verfassungsrealität,» *Beiträge zur Staatssoziologie*, Tübingen, 1961.

این تحقیق که بدبختانه برای نشر اول کتاب به‌آن مراجعه نکرده بودم راجع به «سیل قوانین اساسی» است که پس از جنگ جهانی دوم براه افتاد وفقط چندتای آن به‌تصویب مردم رسید. تکیهٔ نویسنده براین است که قوانین مذکور مورد «بی‌اعتمادی عمیق مردم» بوده است و در دست «گروههای بالنسبه کوچکی از کارشناسان و متخصصان» اکثراً یا به‌صورت «وسیله‌ای برای رسیدن به‌هدفی خاص» درآمده است یا به‌آلتی مبدل شده به‌جهت «کسب وحفظ برخی امتیازات ویژه برای گروهها یا طبقاتی که [این قوانین] درخدمت آنهاست.»

اساسی» انگلستان در نهادها و آداب و رسوم و رویه‌ها[20] منعکس باشد. پس قانون اساسی بردوقسم است: یکی آنکه به‌وسیلهٔ حکومتی غیر انقلابی اختیار می‌شود زیرا مردم حتی به‌کمك انقلاب نتوانسته‌اند حکومتی از خود تأسیس کنند؛ دیگر آنکه به قول گلادستون «از تاریخ پیشرو یك ملت برآمده است» و نتیجهٔ کوشش آگاهانهٔ همهٔ مردم برای بنیادگذاری یك سازمان جدید سیاسی است. بنابراین نمی‌توان این دو را به‌یك نام خواند و یك نتیجه را از هردو توقع داشت. این تمایز و نتیجتاً خلط معنائی که در اثر عدم التفات به‌آن روی می‌دهد، هردو در تعریفی که تامس‌پین بدست داده و آنچه از مشاهدهٔ تب تدوین قانون اساسی درامریکا آموخته به‌طور خلاصه ومستدل در آن گنجانیده، کاملا نمایان است: «قانون اساسی ناشی از عمل حکومت نیست، ناشی از عمل مردم است که تأسیس حکومت می‌کنند[21].» نیاز به‌مجالس مؤسسان و مجامع ویژه در فرانسه و امریکا که تنها وظیفهٔ آنها تهیهٔ متن قانون اساسی بود و نیز نیازبه‌اینکه متن تهیه شده را به‌مردم ارائه دهند و «مواد ائتلافیه[22]» را جزء به‌جزء در جلسات منعقده در تالار اجتماعات شهرها به‌بحث بگذرانند و پس از آن در کنگرهٔ ایالات به مذاکره در باب مواد قانون اساسی بپردازند، اینها همه از آنچه گفتیم سرچشمه می‌گرفت. مسأله این نبود که نمی‌شد به کنگره‌های ولایتی در نواحی سیزده‌گانه مهاجرنشین برای تأسیس حکومتی که قوای آن به

---

20. precedents

۲۱. یا به‌عبارت دیگر: «قانون اساسی چیزی است مقدم برحکومت و حکومت مخلوق قانون اساسی است». (هر دوجمله از کتاب *The Rights of Man*).

۲۲. Articles of Confederation (که نویسنده اشتباهاً Articles of Confederacy ذکر کرده است). نخستین قانون اساسی ایالات‌متحد (که به‌این اعتبار در آن هنگام ایالات مؤتلفه (Confederacy) خوانده می‌شد). این قانون که بیشتر برپایهٔ اصول «اعلامیهٔ استقلال» تدوین شده بود در ۱۷۸۱ به تصویب رسید ولی چون از برخی جهات رضایت‌بخش نبود (بویژه از نظر نظام استوارتری که می‌بایست برای اعمال حاکمیت ملی بوجود آید و روشی که در زمان جنگ پیش گرفته شود) پس از چندی به‌صورت چارچوبی برای قانون اساسی بعدی درآمد. (مترجم)

اندازهٔ کافی و به‌طور صحیح محدود باشد اعتماد کرد؛ نکته این بود که برپایهٔ اصلی که بوجود آمده بود «قانون اساسی می‌بایست از طرف مردم به‌حکومت اعطا شود نه‌بعکس[۲۳].»

نگاهی کوتاه به سرنوشت حکومت مشروطه، بجز در کشورهای انگلوساکسن و ممالك بیرون از حوزهٔ نفوذ این کشورها، نشان خواهد داد که چه فرق عظیمی از لحاظ قدرت و مرجعیت موجود است بین یك قانون اساسی که به‌وسیلهٔ حکومت به‌مردم تحمیل می‌شود و قانون اساسی دیگری که به‌موجب آن مردم خود دست به تأسیس حکومت می‌زنند. قوانین اساسی که پس از جنگ جهانی اول در اروپا به‌مرحلهٔ اجرا در آمد همه به‌وسیلهٔ کارشناسان تدوین شده و به‌طور عمده مقتبس از قانون اساسی امریکا بود واز این جهت می‌بایست در عمل کامیاب باشد. اما تاریخ گواه سرد باوری مردمی است که می‌بایست از این قوانین تبعیت کنند و ملاحظه می‌کنیم که فقط پانزده‌سال پس‌از سقوط حکومتهای سلطنتی در اروپا، بیش از نیمی از این قاره زیر سیطرهٔ رژیمهای گوناگون دیکتاتوری قرار گرفت و سایر حکومتهای مشروطه، به‌استثنای کشورهای اسکاندیناوی و سویس، همه به‌فقدان غم‌انگیز قدرت و مرجعیت و ثبات دچار شدند، حالتی که حتی در آن هنگام نیز

۲۳. مورگان می‌نویسد (همان کتاب، صفحهٔ ۹۱): «بیشتر ایالات وظیفهٔ تدوین و اجرای قانون اساسی را به‌کنگره‌های ولایتی واگذاردند. مردم ایالت ماساچوستس (Massachusetts) ظاهراً نخستین کسانی بودند که متوجه خطر این روش شدند... بنابراین در ۱۷۸۰ مجمع ویژه‌ای تشکیل یافت و مردم، مستقل از حکومت، خود یك قانون اساسی وضع کردند... با اینکه دیگر دیر شده بود که سایر ایالات هم بتوانند ازاین شیوه استفاده کنند، ولی دیری نپائید که روش تازه در ایجاد حکومت ایالات متحد بکار رفت.» فارست مك‌دانلد معتقد است که با انتخاب مجامع خاص برای تصویب قانون اساسی، برمجالس مقننه ایالتی «پیشدستی» شد زیرا اگر می‌خواستند بر حیله‌ها و اسباب چینیهای مجالس مقننه فائق گردند... تصویب قانون اساسی بسیار دشوارتر می‌شد. ولی حتی او هم در یادداشتی ذیل صفحه می‌افزاید: «از نظر حقوقی، قانون اساسی که به‌تصویب مجالس مقننهٔ ایالتی می‌رسید از سایر قوانین الزام‌آورتر نبود و می‌توانست با مصوبات بعدی ملغی شود.» رجوع کنید به:

Forrest McDonald, *We the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago. 1958, p. 114.

از ویژگیهای برجستهٔ جمهوری سوم در فرانسه بشمار می‌رفت. نفرینی که حکومت مشروطه تقریباً در همهٔ کشورهای اروپا از زمان سقوط رژیمهای مطلق سلطنتی بدان گرفتار بوده فقدان قدرت و نقصان مرجعیت است. حتی پیش از آنکه در قرن بیستم باران قانون اساسی برفرانسه نزول کند، چهارده قانونی که یکی پس از دیگری در فاصلهٔ سالهای ۱۷۸۹ و ۱۸۷۵ درآن‌کشور بوجود آمد سبب‌شدکه‌لفظ قانون اساسی به مسخره مبدل گردد. سرانجام بد نیست بیاد بیاوریم که پس‌از جنگ جهانی اول در آلمان و بعداز جنگ جهانی دوم در فرانسه، نظام حکومت مشروطه به «دستگاه[۲۴]» ملقب شد. با استعمال این کلمه مردم می‌خواستند نشان دهند که قانون در دستگاهی فاسد و آلوده به تجاهل و چشم‌پوشی وهمدستی ودسیسه غوطه می‌خورد که هرکس از آن دوری کند عذرش موجه است زیرا چنین دستگاهی ارزش ندارد که کسی حتی علیه آن به طغیان برخیزد. مختصر آنکه به گفتهٔ جان ادامز: «قانون اساسی وقتی درك شد و مورد تصویب بود وآن را دوست داشتند، به‌صورت‌یك میزان و یك متون و یك‌پیوند در می آید؛ ولی اگر چنین فهم و علاقه‌ای نبود، با بادبادك یا بادکنکی که در هوا معلق باشد فرقی نخواهد داشت[۲۵].»

فرق میان یك قانون اساسی که حکومت وضع کرده باشد وقانون اساسی دیگری که مردم به‌وسیلهٔ آن تأسیس حکومت کنند، روشن‌است. اما فرق دیگری نیز هست که هرچند بـا آنچه گفتیم بستگی نزدیك دارد، ولی ادراك آن بمراتب دشوارتر است. تدوین کنندگان قوانین اساسی در قرون نوزدهم و بیستم در یك چیز با پیشینیان امریکائی‌خود در سدهٔ هجدهم شریك بودند و آن بدگمانی کلی نسبت به قدرت‌بود. این احساس در دنیای جدید حتی از کشورهای اروپائی هم قویتر‌بوده است. اینکه انسان طبیعتاً «شایستهٔ آن نیست که قدرت نامحدود به‌او

24. «system»

۲۵. به‌نقل از:

Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, Cambridge, Mass., 1952, p. 221.

بسپارند» و آنانکه زمام قدرت را بدست می‌گیرند احتمال دارد به «درندگان خونخوار» مبدل گردند و حکومت ضرورتاً باید وجود داشته باشد تا جلو انسان را بگیرد و سائق قدرت طلب وی را مهار کند و بنابراین به‌گفتهٔ مدیسن حکومت «وهنی است برای طبیعت آدمی»، اینها همه در سده‌های هجدهم و نوزدهم از سخنان معمول و پیش‌پا افتاده بشمار می‌رفت و عمیقاً در ذهن پدران بنیادگذار نقش بسته بود و پایهٔ منشورهای حقوق را تشکیل می‌داد و موافقت عمومی دربارهٔ ضرورت مطلق حکومت مشروطه به مفهوم حکومت محدود از آن مایه می‌گرفت. ولی در تحولاتی که در امریکا صورت پذیرفت، نقش قاطع با اینگونه مطالب نبود. آنچه نمی‌گذاشت بنیادگذاران از قدرت فوق‌العاده حکومت هراسان شوند آگاهی به خطرات بزرگی بود که‌امکان داشت حقوق و آزادیهای شهروند در درون جامعه ایجاد کند. بنابراین به عقیدهٔ مدیسن: «در یك جمهوری بسیار مهم است که نه‌تنها جامعه در برابر ستمگری فرمانروایان حفظ شود، بلکه هر بخش از آن از بیدادگری بخش دیگر مصون بماند و حقوق افراد یا اقلیت... در مقابل گروه‌بندیهای سودجویانهٔ اکثریت محفوظ باشد[۲۶].» صرف نظر از هر ملاحظهٔ دیگر، این امر خود بتنهائی نیازمند تأسیس یك قدرت حکومتی و همگانی بود که ماهیت آن را هرگز امکان نداشت از چیزی صرفاً منفی مثل حکومت مشروطه محدود استخراج کرد، حکومتی که در دیدهٔ مشروطه خواهان و تدوین کنندگان قانون اساسی در اروپا چکیدهٔ برکات قانون اساسی امریکا بود. آنچه ستایش این افراد را برمی‌انگیخت و اگر از نظرگاه تاریخ اروپا به‌استثنای بریتانیا بنگریم، می‌بینیم بحق هم مورد ستایش آنان قرار داشت، در واقع برکات یك «حکومت ملایم» بودکه به‌طور زنده در طول تاریخ انگلستان پرورش یافته بود. اما چون این برکات در کلیه قوانین اساسی دنیای نو گنجانیده و به‌عنوان حقوق سلب ناشدنی همهٔ افراد بشر تصریح شده بود، ستایندگان از این نکته غافل ماندند که مهمتر از هر چیز

26. *The Federalist*, No. 51.

بنیاد نهادن حکومت جمهوری است و آنچه آزادیهای مدنی را تضمین می‌کند تأسیس یك نظام تازهٔ قدرت است نه مندرجات قانون اساسی.

تاریخ انقلاب امریکا در این زمینه کاملا روشن و بدور از ابهام است. آنچه خاطر بنیادگذاران را به‌خود مشغول می‌کرد مشروطیت به مفهوم حکومت قانونی و «محدود» نبود. در این باره میان آنان بدون نیاز به‌بحث و توضیح، موافقت کامل وجود داشت. حتی در روزهائی که در امریکا احساسات منفی علیه پادشاه و پارلمان انگلستان به‌اوج خود رسیده بود، ایشان هرگز این معنا را از یاد نبردند که هنوز سروکارشان با یك «حکومت سلطنتی محدود» است نه با یك شهریار مطلق‌العنان و پس از آنکه از این حکومت اعلام استقلال کردند و از تبعیت و وفاداری نسبت به‌مقام سلطنت دست کشیدند، مسأله‌ای که نزدشان مطرح شد این بود که چگونه به تأسیس قدرت بپردازند و بنیاد حکومتی جدید را بگذارند نه‌اینکه چطور قدرت و حکومت را محدود کنند. تب تدوین قانون اساسی که بلافاصله بعداز «اعلامیهٔ استقلال» برکشور استیلا یافت از ایجاد یك خلأ قدرت جلوگیری کرد و بدین نکته توجه حاصل شد که چیزی مانند منشور حقوق که همیشه ماهیتاً ناهی قدرت بوده است نمی‌تواند پایه‌ای برای تأسیس قدرت جدید قرار بگیرد. علت اینکه در بارهٔ این مطلب غالباً بآسانی ایجاد شبهه می‌شود این است که با نقشی که «اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند» در جریان انقلاب فرانسه ایفا کرد، فرض براین قرار گرفت که هر حکومت قانونی باید برپایهٔحقوق مذکور تأسیس شود نه‌آنکه این حقوق حدود قدرت چنین حکومتی را تعیین کند. در کشوری [مانند فرانسه] که هنوز از لحاظ سازمان اجتماعی و سیاسی کیفیت فئودالی خود را حفظ کرده بود، اعلام اینکه «همهٔ آدمیان برابر بدنیا می‌آیند» آکنده به‌بعضی معانی براستی انقلابی بود. این معانی در دنیای‌جدید مطرح نبود. باضافه، فرق مهمتر این بود که اکنون جنبه‌ای کاملا بیسابقه از حقوق مدنی مورد تأکید قرار گرفته بود و رسماً اعلام می‌شد که این حقوق متعلق به‌همهٔ انسانهاست قطع نظر از اینکه کیستند و کجا

زندگی می‌کنند. این فرق از آنجا پدیدآمد که امریکائیان با اینکه یقین داشتند چیزی از انگلستان نخواسته‌اند مگرهمان‌حقوقی‌که‌مردم انگلیس از آن برخوردارند، ولی اکنون دیگر نمی‌توانستند مطابق گفتهٔ برك به‌خود همچون ملتی بنگرند که «خون آزادی در رگهای‌آن جاری است». حتی همان چند قطره خون غیرانگلیسی و غیر بریتانیائی برای یادآوری این معنا کافی بود که: «چه انگلیسی باشید، چه ایرلندی، چه آلمانی و چه سوئدی... حق دارید از همهٔ آزادیهای مردم انگلیس و آزادی [تصریح شده] در این قانون اساسی بهره‌مند شوید[۲۷].» منظور از ذکر و اعلام این امر در واقع این بود که حقوقی که تاکنون فقط انگلیسیها از آن برخوردار بوده‌اند باید در آینده به‌همهٔ انسانها تعلق بگیرد[۲۸] و، به‌عبارت دیگر، همهٔ انسانها بایدتحت یك حکومت مشروطه و «محدود» زندگی کنند. بعکس، آنچه در انقلاب فرانسه به‌نام‌حقوق بشر اعلام شد بدین معنا بود که هریك از افراد آدمی به‌صرف آنکه بدنیا می‌آید، صاحب بعضی حقوق می‌شود. همانطور که ملاحظه می شود، در اینجا دوجنبهٔ متفاوت موضوع مورد تأکید قرار گرفته است. این تفاوت نتایجی بس بزرگ و خطیر از لحاظ عملی و نظری ببار آورد. در امریکا، فقط اعلام شده بود که بشر باید تحت حکومت متمدن زندگی کند. در فرانسه، از یکسو اعلام گشته بود که صرف‌نظر از سازمان سیاسی جامعه و جدا از مسألهٔ حکومت، هریك از افراد

---

۲۷. این سخن یکی از اهالی پنسیلوانیاست که «جهان میهنی‌ترین منطقهٔ مهاجر-نشین بود و شمار مردم انگلیسی نسب در آن کمابیش برابر جمع عدهٔ کسانی بود که از ملیتهای دیگر برخاسته بودند.» رجوع کنید به:
Clinton Rossiter, *The First American Revolution*, New York, 1956, pp. 20, 228.

۲۸. حتی در اوایل دههٔ شصت «جیمز اوتیس (James Otis) پیش‌بینی می‌کرد که حقوق ناشی از قانون عرف (common-law rights) در چارچوب قانون اساسی انگلستان به‌حقوق فطری (natural rights) بشر مبدل شود گرچه درنظر او حقوق اخیر محدودیتی برای قدرت حکومت بشمار می‌رفت.» رجوع کنید به:
William S. Carpenter, *The Development of American Poltical Thought*, Princeton, 1930, p. 29.

بشر دارای برخی حقوق است و از سوی دیگر این حقوق، یعنی حقوق انسان از حیث انسان بودن، همان حقوق شهروند تلقی می‌شد. در متن حاضر نیاز نیست به‌شرح سردرگمیهائی بپردازیم که در ذات مفهوم حقوق بشر نهفته است یا در این باب بسط مقال دهیم که اگر حقوق مذکور بلافاصله در قوانین موضوعه کشور گنجانیده، ودر مورد افراد مملکت اجرا نشود، اعلام و اعلان و فهرست کردن آن بدبختانه هیچ تأثیری نخواهد داشت. درد همیشه برسر این بوده است که حقوق بشر نمی‌تواند به‌چیزی کمتر از حقوق اتباع هر کشور محدود شود ولی در عین‌حال همواره به‌نام آخرین چارهٔ مورد استناد کسانی قرار دارد که حقوق عادی خود را به‌عنوان یك شهروند از دست داده‌اند[۲۹]. به‌هر تقدیر، در ملاحظات خود باید از این سوء‌تعبیر شوم که به‌وسیلهٔ جریان انقلاب فرانسه القا شده برحذر باشیم و نپنداریم که اعلام حقوق بشر و تضمین حقوق مدنی هرگز امکان دارد هدف یا محتوای یك انقلاب را تشکیل دهد.

هدف قوانین اساسی ایالتهای مختلف که پیش از قانون اساسی کشور امریکا به‌وسیلهٔ کنگره‌های ولایتی[۳۰] یا، در برخی ایالات مانند ماساچوستس، به‌توسط مجالس مؤسسان تدوین شد این بود که به‌جای مرجعیت و قدرت پادشاه و پارلمان که باصدور «اعلامیهٔ استقلال» برافتاده بود، مراکز جدیدی برای قدرت ایجاد کنند. برای انجام این تکلیف، پدران بنیادگذار و مردان انقلاب امریکا هر سرمایه‌ای را که به‌قول خودشان از «علم سیاست» اندوخته بودند بکار گرفتند چون همان‌گونه که خود می‌گفتند، علم سیاست عبارت از این است که ببینیم «قدرت در جمهوریهای گوناگون چه صورتها و ترکیباتی داشته است[۳۱].» از آنجا که این

---

۲۹. دربارهٔ سردرگمیهائی که حقوق بشر چه از لحاظ مفهومی و چه از نظر تاریخی بدان دچار است، رجوع کنید به‌بحث مبسوطی که در کتاب زیر از همین نویسنده آمده است:

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, revised edition, New York, 1958, pp. 290-302.

30. provincial congresses

۳۱. نقل از سخنان بنجامین‌راش (رجوع کنید به‌همان کتاب از Niles، صفحهٔ ۴۰۲).

مردان به‌نادانی خویش در این زمینه آگاه بودند، به تاریخ روی‌آوردند و به‌این سهم همت گماشتند که با دقتی گاه نزدیك به فضل فروشی هر نمونه از قوانین اساسی جمهوری را که سراغ کردند، اعم از قدیم و جدید و واقعی و ساختگی، گرد آوردند. آنچه ایشان می‌کوشیدند بیاموزند و به نادانی خود دربارهٔ آن پایان بدهند به‌هیچ وجه این نبود که چگونه آزادیهای مدنی را صیانت‌کنند چون تحقیقاً اطلاعاتشان در این باب از بانیان هرجمهوری گذشته بمراتب بیشتر بود، بلکه می‌خواستند ببینند چطور باید دست به تأسیس قدرت بزنند. به‌همین سبب نیز بشدت مجذوب منتسکیو بودند که نقش او درانقلاب امریکا تقریباً برابر با تأثیری است که روسو در انقلاب‌فرانسه داشت، زیرا موضوع اثر بزرگ منتسکیو[۳۲] هم که لااقل از دهسال پیش از انقلاب دائماً به‌عنوان حجت در امر حکومت مورد مطالعه واستشهاد قرارداشت، در واقع «تأسیس آزادی سیاسی[۳۳]» بود. باید توجه کرد که واژهٔ «تأسیس» در این متن از هرگونه معنای تطفلی منفی بدور است و برای تحدید و نفی قدرت بکار نمی‌رود، بلکه، بعکس، بدین معناست که «بارگاه رفیع آزادی فدرال» باید بربنیاد آزادی و تفکیك صحیح قوا استوار باشد. در میان منابع حکمت سیاسی که بنیادگذاران از آن‌فیض می‌گرفتند، منتسکیو یگانه کسی بود که اعتقاد داشت قدرت وآزادی ملازم یکدیگرند واز نظر مفهومی، آزادی سیاسی در توانستن است نه در خواستن و بنابراین قلمرو سیاسی باید بگونه‌ای تعبیر و تأسیس‌شود

---

۳۲. منظور کتاب «روح‌القوانین» است. (مترجم)

۳۳. هیچ قطعه‌ای از نوشته‌های «خداوار منتسکیوی بزرگ» اینقدر در مناظرات مورد استشهاد نبود که این جملهٔ معروف او دربارهٔ انگلستان: « همچنین درجهان ملتی وجود دارد که هدف مستقیم قانون‌اساسی آن، آزادی سیاسی‌است.» («روح‌القوانین»، کتاب یازدهم، فصل ۵). برای آگاهی از تأثیر عظیم منتسکیو در انقلاب امریکا، رجوع کنید به:

Paul Merrill Spurlin, *Montesquieu in America, 1769-1801*, Baton Rouge, Louisiana, 1940.

Gilbert Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, Baltimore and Paris, 1926.

که قدرت و آزادی با هم تلفیق گردند. اگر در هر مناظره دربارهٔ قانون اساسی دائماً از منتسکیو نام برده می‌شد، به سبب همین اعتقادات او بود۳۴. منتسکیو نکته‌ای را تأیید کرد که بنیادگذاران بنا به‌تجربه‌ای که از مهاجرنشینی اندوخته بودند به‌درستی آن وقوف داشتند و می دانستند که آزادی قدرتی طبیعی است برای انجام یا خودداری از انجام هرآنچه نیت می‌کنیم. وقتی در نخستین مدارکی که از دوران مهاجرـ نشینی بیادگار مانده می‌خوانیم که «نمایندگان برگزیده دارای قدرت واختیار۳۵ نصب هستند»، هنوز می‌توانیم ببینیم که چقدر استعمال مترادف دو لفظ مذکور برای این مردمان طبیعی بود۳۶.

همه می‌دانند که دراین‌گونه مناظرات هیچ مسأله‌ای بزرگتر از مسالهٔ تفکیك و توازن قوا نبود. تصور تفکیك قوا نه از کشفیات منتسکیو بود و نه، چنانکه اخیراً گفته شده، از نتایج جهان‌بینی مکانیستی نیوتن. این تصور بسیار قدیمی است و در آثار قدما هم در بحث از انواع مختلف حکومت به‌طور ضمنی آمده است. ریشهٔ آن را می‌توان در نوشته‌های ارسطو و پولوبیوس یافت. پولوبیوس شاید نخستین کسی بود که پی‌برده بود قوای مختلف حکومتی باید متقابلا بر یکدیگر نظارت داشته باشند و میانشان توازن ایجاد شود. چنین می نماید که منتسکیو از این سابقهٔ تاریخی آگاهی نداشت و موضع خود را بر اساس آنچه معتقد بود ساخت منحصر به‌فرد قانون اساسی انگلستان

---

۳۴. منتسکیو تمیز قائل می‌شود بین «آزادی فلسفی» که عبارت از «اعمال اراده» است و آزادی سیاسی که عبارت از «توانستن (*pouvoir*) انجام چیزی است که شخص باید بخواهد.» (رجوع کنید به «روح‌القوانین»، کتاب یازدهم، فصل ۳ و کتاب دوازدهم، فصل ۲). در مورد دوم تکیه بر کلمهٔ *pouvoir* است. زبان فرانسه کاملا می‌رساند که در آزادی سیاسی یك عنصر قدرت وجود دارد چون واژهٔ pouvoir هم به‌معنای «قدرت» است و هم به‌معنای «توانستن».

35. *power and liberty*

۳۶. رجوع کنید به‌همان کتاب از Rossiter، صفحهٔ ۲۳۱ و نیز به:

«The Fundamental Orders of Connecticut» of 1639 in *Documents of American History*, ed. Henry Steele Commager, New York, 1949, 5th edition.

است بنا کرده بود. اینکه تعبیر او از این قانون درست بوده یا نادرست حتی در سدهٔ هجدهم نیز چندان اهمیت نداشت زیرا کشف منتسکیو در واقع مربوط به‌طبیعت قدرت بود. این کشف بااینکه امروز فراموش شده است، اما در آن زمان نقیض کلیهٔ تصورات متعارف بود و منبع الهام بانیان جمهوری امریکا قرار گرفت. کشف منتسکیو متضمن اصل از یاد رفته‌ای است که اساس تفکیك قوا را تشکیل می‌دهد و در یك جمله خلاصه می‌شود: «قدرت جلو قدرت را می‌گیرد» ــ البته باید افزود، بی‌آنکه آن را نابود کند یا ضعف را به‌جای آن بنشاند۳۷. شك

۳۷. این جمله در «روح‌القوانین»، کتاب یازدهم، فصل ۵ آمده است و به‌صورت کامل چنین است: «برای اینکه کسی نتواند از قدرت سوءاستفاده کند، باید ترتیب امور بطوری باشد که قدرت جلو قدرت رابگیرد.» درنگاه نخست ممکن‌است این‌گونه بنظر رسد که قدرت قوانین باید جلو قدرت افراد را بگیرد. ولی این نظر گمراه کننده است. منتسکیو از قوانین به‌مفهوم معیارها و فرمانهای‌تحمیلی صحبت نمی‌کند بلکه به‌پیروی از سنت رومیان و همان‌گونه که در کتاب اول، فصل ۱، گفته است، مرادش از قوانین «مناسباتی است که میان [یك‌عقل اصلی] و موجودات گوناگون یافت می‌شود و میان این موجودات مختلف، بایکدیگر.» به سخن دیگر، قانون چیزی است که نسبت برقرار می‌کند، چنانکه قانون دینی انسان را با خدا و قانون بشری آدمیان را با همنوعان خویش مرتبط می‌سازد. (رجوع کنید به‌کتاب بیست و ششم که در آن مطالب نخستین بندهای «روح‌القوانین» بتفصیل مورد بحث قرار گرفته است). بدون قانون الاهی رابطه‌ای میان انسان و خدا وجود نخواهد داشت و بدون قانون بشری، فضای بین آدمیان به بیابانی بیحاصل مبدل خواهد گشت، یا شاید بهتر است بگوئیم، اساساً فضای فیمابین (in-between space) از میان خواهد رفت. قدرت در درون همین قلمرو «مناسبات» (*rapports*) یا «قانونمندی» اعمال می‌شود. عدم تفکیك قوا، نفی قانونمندی نیست، نفی آزادی است. به‌عقیدهٔ منتسکیو، در همان حدود قانون هم می‌توان از قدرت سوءاستفاده کرد. اینکه در کتاب یازدهم، فصل ۴، گفته شده «حتی فضلیت هم به‌حدودی نیاز دارد» از این‌روست که نیاز به‌حد و مرز منبعث از طبیعت قدرت انسانی است نه‌معلول معارضهٔ بین قانون و قدرت.

نظریهٔ تفکیك قوای منتسکیو با نظریهٔ توازن و نظارت بستگی نزدیك دارد و اغلب آن را ناشی از روح علمی متأثر از کشفیات نیوتن دانسته‌اند که در آن زمان برافکار چیره بود. اما منتسکیو بکلی با روح علوم جدید بیگانه بود. این روح در جیمزهرینگتن و نظریهٔ «توازن مالکیت» او و در هابز وجود داشت و شك نیست که چنین مصطلحات مأخوذ از علوم در آن روزگار حتی از امروز هم دلنشینتر بود چنانکه می‌بینیم جان ادامز آموزهٔ هرینگتن را بدین علت می‌ستاید که «در خطاناپذیری مانند اصل برابری کنش و واکنش در علم مکانیك است.» ←

نیست که خشونت می‌تواند قدرت را نابود کند. این امر در حکومتهای استبدادی پیش می‌آید که خشونت‌یك‌تن، قدرت جماعت را نابود می‌کند. لذا این نوع حکومت به‌عقیدهٔ منتسکیو خود از درون نابود می‌شود و می‌میرد زیرا به‌عوض قدرت، ناتوانی بوجود می‌آورد. اما به‌خلاف‌آنچه ممکن است تصور کنیم، قانون نمی‌تواند جلو قدرت را بگیرد، یا دست‌کم نمی‌تواند این‌کار را به‌نحو مؤثر انجام دهد. آنچه در حکومت مشروطه و محدود و قانونی قدرت یك فرمانروا خوانده می‌شود و تحت نظارت قرار دارد، در واقع قدرت نیست، خشونت است ــ زور چندین برابر شدهٔ یکنفر است که قدرت جماعت را به‌انحصار خود درآورده است. از طرف دیگر، همیشه این خطر وجود دارد که قدرت جماعت، قوانین را براندازد. البته در ستیز میان قانون و قدرت، قانون بندرت ممکن است پیروز شود. بااینهمه، باید فرض را براین قرار داد که قانون قادر است جلو قدرت را بگیرد و کاربرد آن را تحت نظارت داشته باشد چون این فرض پایهٔ کلیهٔ صور حقیقی حکومت دموکراسی است و بدون آن، دموکراسی به‌سطح بدترین حکومت جابرانه و خودسرانه انحطاط خواهد یافت. مشکل اینجاست که با چنین فرضی، محدودیتی که قوانین برای قدرت ایجاد می‌کنند به‌کاهش تأثیر قدرت می‌انجامد. تنها چیزی که می‌تواند هم جلو قدرت را بگیرد و هم در عین‌حال آن را سالم و دست نخورده نگه‌دارد، خود قدرت است. پس اصل تفکیك قوا از یکسو ضمانتی است برای اینکه یك بخش ازحکومت قدرت را به‌انحصار خود درنیاورد و از سوی دیگر عملا در قلب حکومت

← لیکن به‌گمان ما چیزی که به‌تأثیر اندیشه‌های منتسکیو افزود، زبان سیاسی و غیرعلمی او بود. بهرتقدیر، زیر نفوذ واضح منتسکیو و متأثر از روحی غیرعلمی و غیر مکانیستی بود که جفرسن اظهار داشت: «حکومتی که ما برای آن جنگیدیم... باید برپایهٔ اصول آزادی استوار باشد» (که منظور اصول حکومت محدود است) «و قوای حکومتی باید در آن بنحوی میان سازمانهای مختلف حاکم تقسیم و متوازن شده باشد که هیچ کس نتواند از حدودی که قانون برایش معین کرده است فراتر برود بدون آنکه دیگران او را باز دارند و جلو او را بگیرند.» رجوع کنید به:

*Notes on the State of Virginia*, querry XIII.

مکانیسمی ایجاد می‌کند که دائماً قدرت بیشتر تولید شود بی‌آنکه این قدرت بتواند به‌زیان دیگر منابع و مراکز قدرت، رشد و گسترش بیابد. در بحث از طبیعت قدرت است که منتسکیو بینش معروف خود را عرضه می‌کند که حتی فضیلت هم به‌حدودی نیاز دارد و زیاده روی حتی در استفاده از عقل هم مطلوب نیست[۳۸]. در نظر منتسکیو فضیلت وعقل صرفاً قوه[۳۹] یا استعدادی ذهنی نیست؛ قدرتی[۴۰] است که‌برای محفوظ ماندن و افزایش یافتن باید از همان شرایطی که برای حفظ و افزایش هر قدرت دیگر لازم است پیروی کند. به‌این دلیل بود که منتسکیو می‌خواست حدودی برای عقل و فضیلت معین شود نه‌به‌این علت که او طالب عقل و فضیلت کمتر بود.

این سوی قضیه را معمولا نادیده می‌گیریم زیرا تصور می‌کنیم تقسیم قدرت همان تفکیك آن در میان قوای سه‌گانهٔ حکومت است. اما مشکل عمدهٔ بنیادگذاران این بود که چگونه از این سیزده جمهوری[۴۱] که هریك برای خود «حق حاکمیت[۴۲]» داشت و به‌موجب قانون تأسیس شده بود، اتحادیه‌ای[۴۳] بسازند و یك «جمهوری مؤتلف[۴۴]» بوجود آورند که همان‌طور که در آن زمان به‌تقلید از منتسکیو گفته می‌شد، محاسن سلطنت را در امور خارجه با مزایای جمهوریت در سیاست داخلی جمع کند[۴۵]. در این تکلیف که انجامش به‌عهدهٔ قانون اساسی

---

۳۸. «روح‌القوانین»، کتاب یازدهم، فصلهای ۴ و ۶.

39. faculty 40. power

۴۱. منظور سیزده ایالتی است که برای کسب استقلال با انگلستان جنگیدند و سپس ایالات متحد امریکا را بوجود آوردند. شمار این ایالات بعداً بتدریج افزایش یافت تا امروز که به‌پنجاه رسیده است. (مترجم)

42. sovereignty 43. union 44. «confederate republic»

۴۵. جیمز ویلسن (James Wilson) در همین زمینه می‌نویسد: «یك جمهوری فدرال (a Federal Rapublic) ... قسمی از حکومت است... که همهٔ مزایای یك جمهوری را داراست و در همان حال نیرو و شأنیت حکومت سلطنتی را نیز در روابط خارجی حفظ می‌کند.» (به‌نقل از همان کتاب از Spurlin ، صفحهٔ ۲۰۶).

همیلتن دربرابر مخالفان قانون اساسی جدیدکه بادجدیت تمام، ملاحظات منتسکیو را دربارهٔ ضرورت کوچك بودن سرزمین برای‌استقرار حکومت‌جمهوری —

ایالات متحد بود، دیگر مسألهٔ مشروطیت به‌معنای تأمین حقوق مدنی مطرح نبود (هرچند البته منشور حقوق در همان ایام برای تکمیل و به‌عنوان متمم به‌آن قانون افزوده شد). مسأله عبارت از این بود که چطور باید نظامی از قوا متضمن اصل نظارت و توازن برپا داشت که قدرت اتحادیه و قدرت ایالتهای تشکیل دهندهٔ اتحادیه هیچ‌کدام کاستی نگیرد و هیچیك دیگری را نابود نکند.

و چقدر این بخش از تعلیمات منتسکیو در روزهای بنیادگذاری خوب درك شد! بزرگترین مدافع این نظریه جان ادامز بود که اندیشهٔ سیاسی وی سراسر برمحور توازن قوا دور می‌زد. این جمله از اوست‌که می‌گوید: «بایدقدرت در مقابل‌قدرت، زور درمقابل‌زور، نیرو درمقابل نیرو، منافع‌درمقابل‌منافع، عقل‌درمقابل‌عقل، گفتارشیوا درمقابل‌گفتار شیوا و شور درمقابل‌شور قراربگیرد.» این‌سخن‌آشکارمی‌کندکه‌جان‌ادامز معتقدبود این‌تقابل‌به‌نابودی قدرت و نیرو و عقل نخواهد انجامیدبلکه وسیله‌ای است برای ایجاد قدرت و نیرو و عقل بیشتر[۴۶]. در مورد جنبهٔ عملی موضوع و برپاداشتن نهادها، بهترین نمونه مدیسن و استدلال او دربارهٔ تناسب و توازن قدرت میان حکومت فدرال و حکومتهای ایالتی است. مدیسن به‌تصورات رایج راجع‌به‌بخش‌ناپذیری قدرت و اینکه‌قدرتی‌که‌تقسیم شود قدرت‌کمتری‌است، باور نداشت[۴۷].

---

← شاهد می‌آوردند» بتفصیل قطعاتی از «روح‌القوانین» نقل می‌کند تا نشان دهد که منتسکیو «مفهوم جمهوری مؤتلفه را به‌عنوان وسیله‌ای برای گسترش حوزهٔ حکومت مردمی و تلفیق محاسن سلطنت و مزایای جمهوریت بکار می‌برده است.» رجوع کنید به:

*The Federalist*, No. 9.

۴۶. همان کتاب از Haraszti ، صفحهٔ ۲۱۹.

۴۷. نمونهٔ این‌گونه تصورات را در بحث جان‌تیلر (John Taylor) از اهالی ویرجینیا در مخالفت با جان‌ادامز می‌توان یافت که می‌گوید: «آقای ادامز تفکیك قوا را با اصل توازن قوا یکسان می‌شمرد. ما این دو اصل را با هم متضاد و متغایر می‌دانیم... اصل تفکیك که ما بدان معتقدیم، با کاهش قدرت، آن را از لعنت به‌برکت تبدیل می‌کند... آقای ادامز خواستار حکومتی است که در آن نظاماتی برقرار باشد. این مثل آن است که تصور کنیم قدرت نگهبانی خوبی دربرابر قدرت است و شیطان دربرابر ابلیس... (رجوع کنید به‌همان کتاب از ←

بنابراین، نتیجه‌ای که گرفت این نبود که قدرت اتحادیه باید از قدرتی تشکیل شود که هرایالت به‌آن واگذار می‌کند و برای نیرومندتر شدن اتحادیه، بخشهای سازای[۴۸] آن می‌بایست ضعیفتر گردند. به‌اعتقاد او، با تأسیس اتحادیه، منشأ جدیدی برای قدرت بوجود آمده بود که نیروی آن به‌هیچ‌وجه از قدرت ایالات مایه نمی‌گرفت چون اساس آن به‌زیان ایالات گذاشته نشده بود. مدیسن اصرار می‌ورزید که: «ایالتها نباید قدرت خود را به‌حکومت مرکزی واگذار کنند؛ قدرت حکومت مرکزی باید افزون شود... و از این قدرت باید برای نظارت برکاربرد قدرت قابل ملاحظه‌ای که در دست حکومتهای ایالات باقی می‌ماند استفـــاده کرد[۴۹].» بدین ترتیب «اگر [حکومت هرایالت خاص] منحل هم می‌شد، اصل صیانت نفس[۵۰] ایجاب می‌کرد که حکومت مرکزی دوباره آن را در حوزهٔ خود ابقا کند[۵۱].» نوآوری بزرگ امریکا کـــه در درازمـــدت ثابت شد احتمالا باید بزرگترین ابداع در زمینهٔ سیاست بشمار رود این بود که حاکمیت را در داخل سازمان سیاسی جامعه از میان برداشت و به‌این نکته بصیرت حاصل کرد که در قلمرو امور بشری حاکمیت مساوی است با جبر و زور. نقص ائتلافیه[۵۲] پیشین این بودکه در آن پیش‌بینی لازم برای «تقسیم قدرت بین حکومت مرکزی و حکومتهای محلی» انجام نیافته بود و ایالاتی که میانشان بستگی ایجاد شده بود از حکومت مرکزی بیشتر به‌عنوان یك کارگزار مرکزی استفاده می‌کردند.

---

Carpenter ← ). تیلر را به‌علت بی‌اعتمادیش به‌قدرت، غالباً مدافع فلسفهٔ نوع جفرسنی دموکراسی خوانده‌اند. اما حقیقت این است که جفرسن‌هم مانند ادامز و مدیسن معتقد بود علاج استبداد، توازن قواست نه تقسیم قدرت.

48. Constituent parts

49. Edward S. Corwin, «The Progress of Conctitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention,» *American Historical Review*, Vol. 30, 1925.

50. self-preservation 51. *The Federalist*, No. 14.

۵۲. the Confederacy برای آگاهی اجمالی از ماهیت این «ائتلافیه» رجوع کنید به‌توضیحی که پیشتر در همین فصل داده شده است. (مترجم)

تجربه نشان‌داده بودکه دراین‌گونه‌بستگی، گرایشی‌خطرناك‌وجود داردکه قدرتهای همبسته به‌جای آنکه برهم نظارت متقابل داشته باشند، به‌خنثی کردن یکدیگر بپردازند و ضعف بوجود آورند[۵۳]. آنچه بنیادگذاران را در عمل بیمناك می‌کرد ناتوانی بود نه قدرت واین نظر منتسکیو که در سراسر مباحثات دراین زمینه بدان استناد می‌شد ودایر برآن بود که حکومت جمهوری فقط در سرزمینهای نسبتاً کوچك مؤثر است، براین هراس می‌افزود. پس، محور مباحثات قابلیت دوام خود حکومت جمهوری بود و همیلتن ومدیسن‌نظردیگری ازمنتسکیو راشاهدمی‌آوردند که گفته بود می‌توان مشکل کشورهای بزرگ را با ائتلافیه‌ای از جمهوریهای کوچکتر حل کرد به‌شرط آنکه این جمهوریها به‌جای راضی شدن به‌یك بستگی محض، بتوانند یك سازمان سیاسی جدید یعنی یك جمهوری مؤتلف تشکیل بدهند[۵۴].

هدف حقیقی قانون اساسی امریکا ایجاد قدرت بیشتر بود نه‌محدود کردن آن. غرض این بود که به‌جبران قدرتی که در اثر جدائی مهاجرنشینها از رژیم پادشاهی انگلیس از دست رفته بود، برای جمهوری تازه‌ای که اقتدار آن می‌بایست در سرزمینی پهناور و رو به گسترش اعمال گردد، یك مرکز قدرت سراسر جدید تأسیس و برپایهٔ قانون استوار شود. این نظام پیچیده و ظریف تماماً زائیدهٔ انقلاب بود و عمداً بدین منظور طراحی شده بود که‌قدرت بالقوهٔ جمهوری را سالم نگه‌دارد و نه‌تنها در صورت گسترش بیشتر، از خشکیدن سرچشمه‌های متعدد قدرت جلوگیری کند، بلکه با پیوستن اعضای جدید، به‌قدرت آن

---

۵۳. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۲۴ اکتبر ۱۷۸۷ از مدیسن به‌جفرسن. رجوع کنید به:

Max Farrand, *Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven, 1937, Vol. 3, p. 137.

۵۴. در مورد همیلتن، رجوع کنید به:

*The Federalist*, No. 9.

در مورد مدیسن رجوع کنید به:

*The Federalist*, No. 43.

بیفزاید[۵۵]. بدین‌سان، قانون اساسی امریکا قدرت انقلاب را سرانجام تحکیم کرد و چون آزادی هدف انقلاب بود، به‌گفتهٔ براکتن[۵۶] به‌صورت اساس آزادی درآمد.

قوانین اساسی ناپایدار اروپا در دورهٔ پس‌از جنگ، یا حتی قوانین اساسی سدهٔ نوزدهم، ازاین اصل الهام می‌گرفت که باید به قدرت به‌طور اعم و به‌قدرت انقلابی مردم بالاخص، بی اعتماد بود. قانون اساسی امریکا از اعتماد سرچشمه گرفت، اعتماد به‌اینکه اکنون مبدأی برای قدرت کشف شده است که نیروی آن را می‌توان پایهٔ یك اتحاد دائم قرار داد. هرکس باور کند که‌این‌دو، یك قسم حکومت می‌توانند بوجود آورند، فریب الفاظ را خورده است.

## ۲

هر قدر هم چنین سوءتعبیرها نامطبوع باشد، چون تصادفی نبوده نمی‌توان از آنها چشم پوشید. اگر انقلابها برای بازگشت به وضع گذشته آغاز نمی‌شد و این مشکل که از همه بیشتر خود بازیگران انقلاب را با دشواری روبرو ساخت پیش نمی‌آمد که چه وقت و چرا کوشش برای بازگشت، به رویداد ایستادگی‌ناپذیر انقلاب مبدل گشت، این سوءتعبیرها بوقوع نمی‌پیوست. نیت اصلی مردان انقلاب بنیاد کردن اقلیم آزادی‌نبود. آنان می‌خواستند حقوق وآزادیهای

۵۵. جیمز ویلسن ضمن اظهارنظر دربارهٔ مفهوم جمهوری‌فدرال درآثار منتسکیو صریحاً متذکرمی‌شودکه: «این جمهوری عبارت‌است از ادغام جوامع‌متمایز در یك سازمان جدید که بتوان آن را با افزودن اعضای تازه بزرگتر کرد، کیفیتی که بویژه متناسب با اوضاع و احوال امریکاست.» (رجوع کنید به‌همان کتاب از Spurlin ، صفحهٔ ۲۰۶).

۵۶. Henry de Bracton (متوفی به‌سال ۱۲۶۸ میلادی. نام اصلی او چنانکه روی سنگ مزارش هم حك شده Henry of Bratton بود و پس از مرگ به صورت کنونی تغییر یافت). حقوقدان و قاضی انگلیسی. شهرتش مرهون نوشته‌های او در حقوق و بویژه رساله‌ای در باب قوانین انگلستان است که نخستین وبهترین اثر منظم و مدون در این زمینه در قرون وسطا بشمار می‌رود. (مترجم)

ناشی از یک حکومت محدود را باز گردانند. بنابراین هنگامی که سرانجام با تکلیف نهائی انقلاب، یعنی تأسیس جمهوری روبرو شدند، طبیعتاً گرایشی پیدا کردند که از آزادی جدیدی که در جریان انقلاب سربرآورده بود برحسب آزادیهای قدیم سخن بگویند.

چیزی بسیار مشابه آنچه ذکر شد دربارهٔ دیگر مفاهیم اساسی انقلاب نیز یعنی قدرت و مرجعیت‌که باهم بستگی متقابل دارند، صادق است. پیشتر گفتیم که تا وقتی که مرجعیت در سازمان سیاسی جامعه براستی دست نخورده و سالم مانده، هرگز انقلابی به پیروزی نرسیده و کمتر طغیانی آغاز شده است. بازگشت آزادیهای قدیم همیشه با استقرار مجدد مرجعیت و قدرت از دست رفته همراه بوده است. به‌علت این کوشش برای بازگردانیدن حقوق گذشته، مفهوم پیشین آزادی همیشه در نحوهٔ تعبیر آزادی تازه تأثیر نیرومند داشته است. همین‌طور، هر قدر هم مصادر سابق قدرت و مراجع پیشین بشدت محکوم شده باشند، برداشتی که قبلا از قدرت و مرجعیت وجود داشته، همواره خود بخود قدرت تازه را باز در قالب مفاهیم گذشته برده است ولو این مفاهیم اکنون مصداق قدیمی خود را از دست داده باشند. این پدیدار، یعنی الزاتی که خودبخود باقی می‌ماند، به‌مورخ حق می دهد که بگوید: «ملت پای خود را جای پای شهریار گذاشت» (کلام میتلند[۵۷]) ـ والبته باید افزود «پس‌از آنکه شهریار خود پا راجای پای پاپها واسقفها گذاشت.» همچنین مورخ حق دارد نتیجه بگیرد که به همین دلیل «دولتهای مطلق‌العنان کنونی حتی بی‌آنکه شهریاری وجود داشته باشد، توانسته‌اند ادعاهائی مطرح کنند نظیر ادعاهای گذشتهٔ کلیسا و مراجع دینی[۵۸].»

از نظر تاریخی، روشنترین و قاطعترین تمایز میان انقلاب امریکا وانقلاب فرانسه این بود که میراث انقلاب امریکا از «حکومت

---

۵۷. Frederic William Maitland (۱۸۵۰ ـ ۱۹۰۶). حقوقدان ومورخ‌انگلیسی. (مترجم)

58. Ernst Kantorowicz, «Mysteries of State: An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin,» *Harward Theological Review*, 1955.

سلطنتی محدود» تشکیل می‌شد حال آنکه انقلاب فرانسه وارث حکومت مطلقه‌ای بودکه سوابق‌آن بظاهر به‌گذشته‌های دور، به‌نخستین سده‌های دوران ما و آخرین قرون امپراتوری روم می‌رسید. هیچ چیز طبیعیتر از این نمی‌نماید که جهت و گرایش یك انقلاب از پیش به‌وسیلهٔ حکومتی تعیین گردد که در اثر انقلاب سرنگون شده است و بنابراین هیچ‌چیز ظاهراً قابل قبولتر از این نیست که امر مطلق جدیـد یعنی «انقلاب مطلق» برمبنای سلطنت مطلقه‌ای که پیش از انقلاب وجود داشته توجیه شود و سپس این نتیجه حاصل گردد که هرچه حکومت پیشین مطلق‌العنان‌تر باشد، انقلابی که پس‌از آن می‌آید مطلقتر و مستبدتر خواهد بود. شاهد این مدعا انقلاب فرانسه در سدهٔ هجدهم وانقلاب اکتبر در قرن کنونی است که آن هم انقلاب فرانسه را نمونه قرار داد. حتی سی‌یس کاری جز این نکرد که حاکمیت ملت را بـر سریری که سلطان از آن بزیر آمده بود بنشاند. باتوجه بـه‌اینکه از مدتها پیش حاکمیت پادشاه فرانسه دیگر به‌معنای آزادی از قید پیمانها و تعهدات دورهٔ فئودالیته تعبیر نمی‌شد و دست‌کم از زمان ژان‌بودن مفهومی جز قدرت مطلقهٔ سلطنت، یعنی «قدرت آزاد از قوانین[۵۹]» نداشت، چه‌چیز ممکن بود برای سی‌یس طبیعیتر از این باشدکه ملت را بالاتر از قانون قرار دهد؟ و چون شخص پادشاه نه‌تنها مبدأ هرگونه قدرت در این دنیا بلکه منشأ همهٔ قـوانین گیتی نیز محسوب می‌شد، واضح بود که پس‌از او قانون می‌بایست مساوی با ارادهٔ ملت بشمار آید[۶۰]. مردان انقلاب فرانسه همانقدر در این نکته همداستان بودندکه مردان انقلاب امریکا در ضرورت ساختن حکومت محدود اتفاق نظر

59. *potestas legibus soluta*

۶۰. «مقدم بر هر چیز وجود ملت است. ملت سرچشمهٔ همه چیز است. ارادهٔ او همیشه قانونی و بلکه عین قانون است... حکومت صرفاً از آن رو که مبتنی بر قانون اساسی است می‌تواند به‌اعمال قدرت واقعی بپـردازد. بعکس، ارادهٔ ملی همیشه قانونی است چون به‌هیچ چیز مگر واقعیت خود نیازمند نیست و خود منشأ هرگونه قانونیت است.» به‌نقل از:

Abbé Sieyés, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* 2nd edition, 1789, pp. 79, 82 ff.

داشتند. بدین‌سان می‌بینیم نظریهٔ تفکیک قوای منتسکیو به‌علت اخذ قرینه از قانون اساسی انگلستان در شمار اصول متمارف اندیشهٔ سیاسی در امریکا قرار گرفته بود حال آنکه «ارادهٔ کلی» روسو به‌سبب آنکه جانشین ارادهٔ سلطان مطلق شده بود، نزد احزاب و فرقه‌ها در انقلاب فرانسه به‌صورت اصل متمارفی درآمد زیرا برحسب این نظریه ملت می‌بایست نه همچون جماعتی مرکب از اعضای مختلف، بلکه مانند یك تن از ارادهٔ کلی الهام بگیرد و فرمان ببرد. لب مطلب اینکه به‌خلاف پادشاه در یك حکومت مشروطه و محدود، سلطان مطلق نمایندهٔ حیات ابدی ملت بود و بنابراین شعار «شاه درگذشت، زنده‌باد شاه» جز این معنائی نداشت که شاه یك شخصیت حقوقی[61] است که جاودانه زنده است[62]. فزون براین، چون شاه تجسم یك مبدأ الاهی در روی زمین بود، قدرت و قانون در او باهم انطباق می‌یافتند. ارادهٔ وی به قدرت و قانون هردو نشأت می‌داد زیرا این اراده نمایندهٔ ارادهٔ خداوند بود و این وحدت منشأ، به‌قانون، قدرت و به‌قدرت مشروعیت می‌بخشید. وقتی انقلاب فرانسه مردم را جانشین پادشاه ساخت، پیدا بود که از یکسو مطابق نظریات رومیان باستان وهماهنگ با اصول انقلاب امریکا، ایشان را منشأ و مکان هرگونه قدرت می‌دانند و ازسوی دیگر سرچشمهٔ کلیهٔ قوانین.

در بخت بلند و بیمانند انقلاب امریکا جای هیچ شبهه نیست. این انقلاب در کشوری روی داد که مشکل فقر توده‌ها را به‌خود ندیده بود ودرمیان مردمی حادث شدکه از حکومت برخویش تجربه‌های وسیع داشتند واز تعارضی برخاست‌که با یك «سلطنت محدود» درگرفته بود. در حکومت پادشاه و پارلمان که مهاجرنشینها با آن پیوند گستند، هیچ‌گونه «قدرت آزاد از قوانین» وجود نداشت. بنابراین، تدوین کنندگان قانون اساسی امریکا با اینکه می‌دانستند باید یك منشأ جدید برای قوانین بیابند و نظامی نو برای قدرت بوجود آورند، هرگز بدین

61. corporation

62. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology*, Princeton, 1957, p. 24.

وسوسه تسلیم نشدند که قانون و قدرت را از منبعی واحد استخراج کنند. در نظر آنان گرچه قدرت از آن مردم بود، ولی قانون می‌بایست از قانون اساسی نشأت بگیرد، یعنی از سندی مدون و چیزی پایدار و عینی که هرچند می‌شد از زاویه‌های گوناگون با آن برخورد کرد و تفسیرهای مختلف و متعدد از آن بدست داد و حتی به‌مقتضای شرایط به‌تغییر و اصلاح آن پرداخت، ولی با این همه، به‌خلاف اراده، امری ذهنی و وابسته به‌حالات درونی نبود کما اینکه تاکنون نیز به‌نسبت نتایج انتخابات و نظر سنجیهای عمومی از واقعیتی ملموس‌تر و ماندگارتر برخوردار بوده است. حتی هنگامی که بعضی کسان زیر تأثیر نظریات اروپائیان دربارهٔ حقوق اساسی خواستند دلیل بیاورند که قانون اساسی بالاتر ازهمه چیز است زیرا دراراده خلق ریشه دارد، دیگران متذکر گشتند که وقتی تصمیمی گرفته شد، سازمان سیاسی جامعه که خود در نتیجهٔ این تصمیم بوجود می‌آید مکلف به‌پیروی از آن خواهد بود[۶۳]. همین‌طور، آنانکه می‌گفتند در یك حکومت آزاد، مردم «در هرزمان و به‌هر علت، و حتی بی‌هیچ‌علت و فقط به خاطر اینکه دلشان می‌خواهد، [باید مختار باشند] که شیوه و ماهیت حکومت را تغییر دهند و یا آن را بکلی براندازند و حکومتی دیگر به جای آن اختیار کنند[۶۴]»، در مجلس تنها ماندند. بنابراین، آنچه در فرانسه

---

۶۳. «اینکه صرفاً به‌علت ریشه‌داشتن قانون اساسی در ارادهٔخلق بخواهند بالاترین مقام را متعلق به‌آن بدانند... از ثمرات بالنسبه اخیر نظریهٔ حقوق اساسی در امریکاست. سابق بر آن، این گونه اتصاف بیشتر معلول مضمون و محتوای قوانین اساسی بود تا ثمرهٔ چنین ریشه‌های فرضی و اینکه چنین مقامی برای قانون‌اساسی قائل می‌شدند بدین‌سبب‌بود که آن‌را تجسم عدالتی دگر گونی‌ناپذیر می‌انگاشتند.» به‌نقل از:
Edward S. Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law», *Harvard Law Review*, Vol. 42, 1928, p. 152.

۶۴. با اینکه بنجامین هیچبورن (Benjamin Hitchborn) که این سخن از او نقل شد (همان کتاب از Niles، صفحهٔ ۲۷)، در اینجا لحنی بسیار فرانسوی‌مآب به‌خود گرفته است، اما کلام او هم باز چنین آغاز می‌شود که: «برحسب تعریفی که من در نظر دارم، آزادی مدنی به‌معنای حکومت قانون نیست... به‌معنای قدرتی است که در مردم به‌طور عموم وجود دارد.» به‌عبارت دیگر، هیچبورن هم مانند هر امریکائی دیگر میان قانون و قدرت تمایز قائل می‌شود و می‌داند که در حکومتی ←

به‌عنوان مسأله‌ای حقیقتاً سیاسی و حتی فلسفی پیش آمد، در انقلاب امریکا به‌صورت موضوعی چنان مبتذل و پیش‌پا افتاده مطرح شد که پیش از آنکه کسی بخواهد نظریه‌ای راجع به‌آن بسازد، از ارزش و اعتبار افتاد. البته کم نبودند اشخاصی که انتظار داشتند «اعلامیهٔ استقلال» «شکلی از حکومت پدید بیاورد که در آن هرفرد، مستقل از ثروتمندان، بتواند هرچه دلش خواست انجام دهد۶۵»، ولی این‌گونه کسان هیچ تأثیر و نفوذی، چه در عمل و چه در عالم نظریات، در انقلاب امریکا پیدا نکردند. مع‌هذا، با این همه بخت بلند، باز هم انقلاب امریکا نتوانست از پردردسرترین مسأله‌ای که در حکومتهای انقلابی پیش می‌آید، یعنی مسألهٔ امر مطلق، در امان بماند.

اگر انقلاب امریکا نبود، امکان داشت هرگز پی‌نبریم که مسألهٔ امر مطلق بناچار در انقلابها پدید می‌آید و اساساً در ذات هررویداد انقلابی نهفته است. اگر بنابود صرفاً از انقلابهای بزرگ اروپا، یعنی جنگ داخلی انگلستان و انقلاب فرانسه وانقلاب اکتبر در سده‌های هفدهم و هجدهم و بیستم، به‌اخذ قرینه بپردازیم، ممکن بود زیر تأثیر برخی‌شواهد تاریخی که‌جملگی بررابطهٔ متقابل‌بین سلطنت مطلقه ودیکتاتوریهای‌خودکامه وبرتوالی این‌دو دلالت‌دارند، بخواهیم بدین‌نتیجه برسیم‌که‌پیداشدن مسألهٔ امر مطلق درقلمرو سیاسی‌منحصراً معلول میراثهای اسفناك و ناشی از ماهیت باطل و عبث سلطنت مطلقه است که امری مطلق را، که در این حالت به‌صورت شخص پادشاه تجسم پیدا می‌کند، در سازمان سیاسی جامعه می‌نشاند و بعد انقلاب را به‌این مشکل گرفتار می‌کند که بیهوده و بغلط می‌کوشد برای این امر مطلق به‌جستجوی جانشین برود. هرانقلاب، باستثنای انقلاب امریکا، مسبوق به‌حکومت مطلقه بوده است. با توجه به‌این امر، ممکن است این وسوسه در دلمان بیدار شود که بپنداریم نابودی بافت حکومتهای اروپا و از میان رفتن جامعهٔ ملتهای اروپائی و شعله‌های

---

← که منحصراً بر پایهٔ قدرت مردم استوار باشد، دیگر قانون حاکم نیست.

65. Merril Jensen, «Democracy and The American Revolution,» *Huntington Library Quarterly*, Vol XX, No. 4, 1957.

آتش مهیب انقلاب که با اخگر سوءاستفاده‌ها در رژیمهای سابق برپا شد و سرانجام سراسر گیتی را فرا گرفت، معلول واژگون شدن حکومتهای مطلقهٔ بوده است. براین اساس، امروز دیگر چندان مهم نیست که آیا امر مطلق جدیدی که از آغاز انقلاب فرانسه جای سلطان مطلق گذشته را گرفت همان ملت بود که سی‌یس در بارهٔ آن بحث می‌کرد یا خود انقلاب که پس از چهارسال سابقهٔ انقلابی، روبسپیر آن را به چنین پایه‌ای رساند. آنچه آخر کار جهان را به آتش کشید آمیزه‌ای بود از هردو، یعنی انقلابهای ملی از یکسو و ملی‌گرائی انقلابی از سوی دیگر یا، به‌عبارت دیگر، نوعی ملی‌گرائی که به‌زبان انقلاب سخن می‌گفت و قسمی انقلاب که توده‌ها را با شعارهای ملی برمی‌انگیخت. ولی در هیچ‌کدام از این دو صورت، راه انقلاب امریکا هرگز دوباره پیموده و تکرار نشد: ایجاد قانون اساسی هیچ‌گاه بار دیگر بالاترین و شریفترین عمل انقلابی تلقی نگشت و حکومت مبتنی بر قانون اساسی اگر وجود خارجی هم پیدا کرد، همیشه به‌وسیلهٔ همان جنبش انقلابی که زمام قدرت را به‌آن سپرد، بعداً بکنار رانده شد. میوهٔ آشنای انقلابهای عصر جدید، مگر آنکه انقلاب به‌شکست انجامیده و نوعی بازگشت به وضع گذشته جای آن را گرفته باشد، تا امروز دیکتاتوریهای انقلابی بوده است که به‌منظور تشدید و پیشبرد جنبش انقلابی طرح‌ریزی شده نه‌استقرار قانون اساسی که ثمرهٔ غائی و غایت هرانقلاب است.

هرقدر هم که این‌گونه تأملات بحق باشد، پایهٔ آن برمغالطه استوار است زیرا چیزی را مفروض می‌شمرد که چون نیك بنگریم معلوم می‌شود به هیچ‌رو از بدیهیات نیست. حکومت مطلقه در اروپا یا، به‌بیان دیگر، وجود سلطانی مطلق که قدرت و قانون هردو از ارادهٔ او مصدر بگیرند، پدیداری بالنسبه تازه در عمل و عالم نظریات بود. این پدیدار نخستین و چشمگیرترین نتیجهٔ خارج‌شدن امور از سلك دین و رهائی قدرت عرف از قید مرجعیت کلیسا بود. سلطنت مطلقه بود که همان‌گونه که عموماً و حقاً معتقدند، از یکسو زمینه را برای

ظهور دولتهای تك ملیتی آماده ساخت و از سوی دیگر راه را برای پیدایش یك قلمرو عرفی ودنیوی[66] برخوردار از شأن و شوکت خاص خود، هموار کرد. دولتشهرهای ایتالیا و انقلابهای بعدی هردو به روزگار باستان توجه داشتند. شاید امکان داشت با در نظر گرفتن این مشابهت، پیش از واقعه از زندگی زودگذر و پرفراز و نشیب‌آن دولتشهرها پند گرفت و حدود امکانات و سرگشتگیهائی را که در قلمرو سیاست در انتظار عصر جدید بود پیش‌بینی کرد. اما می‌دانیم که در تاریخ‌کسی از این پندها نمی‌گیرد و دیده برای چنین پیش‌بینیها نمی‌گشاید. حکومت‌مطلقه، قرنها این سرگشتگیها را پنهان نگه داشت زیرا به‌جای اینکه درصدد جلب نظر استصوابی مقامات دینی نسبت به‌مراجع عرف برآید، به‌شخص پادشاه یا، به‌سخن بهتر، نهاد پادشاهی[67] روی آورد. گرچه انقلابها بعداً بموقع نشان دادند که این راه‌حل، چاره‌ای کاذب بیش نبود، اما قرنها به‌همین وسیله اساسیترین مشکل سیاسی همهٔ جوامع عصر جدید، یعنی بی‌ثباتی ژرف ناشی از فقدان یك مرجعیت بنیادین، مخفی نگاه داشته شد.

آسان نبود از دست رفتن استصواب مراجع دین را نسبت به‌قلمرو دنیا و عرف با حاکمیت مطلقه‌ای جبران کرد که چون از منبعی متعالی و ماورای دنیائی سرچشمه نمی‌گرفت، امکان داشت به سطح جبر و خودکامگی انحطاط بیابد. حقیقت این بود که به‌دلیل اینکه شهریاری «پا را جای پای پاپها واسقفها» گذاشته بود نمی‌توانست زمام اموری را که در حیطهٔ اقتدار پاپ و اسقف بود به‌کف بگیرد و به‌زیور قدوسیتی آراسته گردد که اختصاص به‌ایشان داشت. بنابراین، به‌رغم همهٔ نظریاتی که در باب حاکمیت و حق الاهی پادشاهان ارائه می‌گشت، به عوض آنکه در اصطلاح فلسفهٔ سیاسی در پادشاه به‌چشم یك جانشین بنگرند، وی را غاصب محسوب می‌داشتند. برای اینکه قلمرو عرف را از قیمومت دین برهانند و به‌امور وجه دنیوی ببخشند، لازم بود به‌این مسأله پاسخ دهند که چگونه باید مرجعی جدید بوجود آورد که قلمرو

---

66. a secular realm    67. institution of kingship

عرف بدون آن نتواند حتی از اهمیت ثانوی پیشین هم که درسایهٔ دین از آن برخوردار بود، بهره‌مند شود. حکومت مطلقه بی‌آنکه مانند انقلابیون بخواهد با در انداختن بنیادی نو مشکل مرجعیت را چاره کند، برای حل مساله به‌چارچوب نظری مشروعیت متوسل شد که به موجب آن هرگونه سیادت و بویژه سیطرهٔ قانون و قدرت عرف، برای برحق‌بودن می‌بایست با منبعی مطلق که خود خارج و بالاتر از این جهان قرار داشت، مرتبط باشد. حتی انقلاب‌امریکاکه به‌خلاف‌انقلابهای دیگر، بار میراث یك حکومت مطلقه را بردوش نداشت، ناگزیر می بایست در محدودهٔ سنتهائی بوقوع بپیوندد که یك رکن آن را همان واقعه «جسم گردیدن کلمه[۶۸]» تشکیل می‌داد، یعنی امری مطلق که به صورت واقعیتی دنیائی در زمان ودر تاریخ تحیز پذیرفته بود. به دلیل ماهیت دنیوی این امر مطلق، قابل تصور نبود که بدون گونه‌ای استصواب دینی اصولا مرجعیتی بتواند وجود داشته باشد واز آنجا که تأسیس مرجعیت جدید می‌بایست در چارچوب انقلاب، پیراسته ازهالهٔ پیشینه‌های دیرین و بدون تمسك به رسوم و عادات و سوابق صورت بگیرد، چاره‌ای نبود مگر آنکه انقلاب از خود قوانین هم فراتر برود و باز این مشکل قدیمی را مطرح کند که اساساً منشأ قانون چیست که حقانیت همهٔ قوانین موضوعه باید از آن مصدر بگیرد و منبع قدرت کدام است که مشروعیت کلیه قدرتهای فائقه باید ناشی از آن باشد.

معمولا در بحث در باب خارج شدن امور از سلك دین، تأثیر عظیمی که از دست رفتن استصواب دینی در قلمرو سیاست گذاشت به غفلت سپرده می‌شود زیرا بنظر چنین می‌رسد که تفکیك دین از دولت

۶۸. مراد ظهور عیسی مسیح است با اشاره به‌کتاب مقدس، انجیل یوحنا، باب اول که با این جمله آغاز می‌شود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» و سپس می‌افزاید: «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد پر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم جلالی شایستهٔ پسر یگانهٔ پدر.» واژه‌ای که در فارسی «کلمه» ترجمه می‌شود همان لفظ یونانی Logos است که فزون بر این معنا، به «عقل» و «نطق» هم دلالت می‌کند و در انجیل دال بس «فکر» و «مفهوم» و «بیان اندیشه» است و می‌رساند که عیسی مسیح تجسم خرد و اندیشهٔ الاهی و بیانگر فکر خداوند بود. (مترجم)

و رهائی سیاست از قید مذهب که نتیجهٔ جبری ظهور یك قلمرو عرفی و دنیوی بود، آشکارا به‌زیان دین تمام شد چون از این طریق کلیسا از بیشتر مایملك خود و، از آن مهمتر، از پشتیبانی حکومت عرف محروم گشت. لیکن واقعیت آن است که این امر برای هردو طرف زیان داشت و همان‌گونه که راجع به‌رهائی قلمرو عرف از قید دین سخن می‌رود، می‌توان حتی با حقیقت بیشتر دربارهٔ خلاصی‌دین از زیر بار توقعات قلمرو عرف صحبت کرد که از هنگام تجزیهٔ امپراتوری روم که کلیسای کاتولیك اجباراً عهده‌دار مسؤولیتهای سیاسی شده‌بود، برشانه‌های کلیسا سنگینی می‌کرد. به‌گفتهٔ ویلیام لیوینگستن[۶۹]، «دین حقیقی خواستار پشتیبانی شهریاران این جهان نیست چون در واقع هرگاه ایشان در امور مربوط به‌آن دخل و تصرف کرده‌اند، یا رو به‌ضعف نهاده و یا آلوده شده است[۷۰].» دشواریها و سرگشتگیهای متعددی که، چه در عمل و چه در زمینهٔ نظریات، از زمان تفوق امور دنیوی و عرفی گریبانگیر عالم سیاست و قلمرو همگانی گشت و نیز اینکه بالخارج شدن امور از سلك دین، حکومتهای مطلقه ظهور کردند و درپی سقوط این حکومتها، عرصه برای وقوع انقلابها آماده گشت و انقلابها نیز به‌نوبهٔ خود متحیر ماندند که در کجا باید امر مطلقی یافت که بتوان مرجعیت لازم برای قانون و قدرت را از آن استخراج کرد ـ اینها همه ثابت می‌کند که سیاست و دولت بمراتب به‌استصواب دین بیشتر و مبرمتر نیاز داشتند تا دین به‌پشتیبانی شهریاران.

احتیاج به‌یك امر مطلق، از راههای مختلف و به‌صورتهای گوناگون ظهور کرد و چاره‌های متعدد برای رفع آن اندیشیده شد. کاری که می‌بایست امر مطلق در عالم سیاست بکند این بود که دور

---

۶۹. William Livingstoneتصور می‌رود در ضبط این نام اشتباهی روی داده باشد و منظور William Livingston (۹۰ ـ ۱۷۲۳) دولتمرد و روزنامه‌نگار امریکائی باشد که سالها فرماندار ایالت نیوجرسی بود و از رای دادن برای تصویب «اعلامیهٔ استقلال» خودداری کرد و خواستار قدرت بیشتر کلیسا در ادارهٔ امور آموزشی و سیاسی بود. (مترجم)

۷۰. همان کتاب از Niles، صفحهٔ ۳۰۷.

فاسدی را که در امر قانونگذاری برای بشر پیش می‌آید بشکند و در آغاز کارها و بویژه در امر تأسیس و بنیادگذاری، از مصادره بـه مطلوب جلوگیری کند. روشن است که قوانینی که بشر وضع می‌کند محتاج منشأ و مبدأی سوای خود هستند که به‌آنها قانونیت بدهد و بالاتر از انسان قرار داشته باشد. یکی از عوامل عمده‌ای که مسبب ایجاد سلطنت مطلقه شد همین نیاز به‌امر مطلق بود.

سی‌یس عقیده داشت «این فرض مضحک است که ملت مقید به همان قانون اساسی و تشریفاتی باشد که وکلا ومأموران خود را مکلف به‌رعایت آن کرده است[۷۱].» این حکم دربارهٔ یك سلطان مطلق هـم صادق است که مانند همان ملتی که سی‌یس راجع به‌آن بحث می‌کند، می‌بایست منشأ هرگونه قانونیت و سرچشمهٔ عدالت و بنابراین مستثنا از قوانین موضوعه باشد. به‌همین علت بلکستون معتقد بود که «در هرحکومت، باید قدرتی استبدادی در جائی وجود داشته باشد[۷۲]» و البته پیداست که چنین قدرتی هنگامی واقعاً استبدادی یا خودکامه می‌شود که رابطهٔ آن با قدرتی بالاتر از خودش از دست برود. بـه اضافه، اینکه بلکستون این قدرت را استبدادی می‌خواند بوضوح نشان می‌دهد که تا چه حد پادشاهان مطلق‌العنان رابطهٔ خویش را نه با آن نظام سیاسی که زیر فرمان ایشان قرار داشت، بلکه بـا نظام الاهی و همچنین نظام مبتنی برقانون فطری که پیش از عصر جدید خود آن را گردن می‌نهادند، قطع کرده بودند. سرگشتگیهائی که در قلمرو سیاست و عرف پدید آمد چیزی نبود که انقلابها اختراع کرده باشند. با فرارسیدن انقلابها این ضرورت بوجود آمد که قوانین تازه وضع شود و سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه تأسیس گردد. امید به‌اینکه رسوم و عادات بـه‌دلیل خصلت استعلائی[۷۳] معلول «قـدمت بیکران[۷۴]» خود بتوانند نقش یك «قانون بالاتر» را ایفا کنند یا قول

۷۱. همان نوشته از Sieyès ، صفحهٔ ۸۱.
۷۲. به‌نقل از همان نوشته از Corwin ، صفحهٔ ۴۰۷.
73. transcendental
۷۴. همان نوشته از Corwin ، صفحهٔ ۱۷۰.

به‌اینکه به‌گفتهٔ بجات[۷۵] نظام پادشاهی قادر باشد حکومت را با نیروی مذهب استحکام ببخشد و به‌عبارت دیگر مقام والای پادشاه فی حد ذاته بتواند دایرهٔ حکومت را به‌هالهٔ تقدس بیاراید ــ اینها همه در ردیف «چاره‌های» گذشته بشمار می‌رفت که اکنون آشکار شده بود حیله‌هائی سطحی و مصلحت‌آمیز بیش نیست. ماهیت مشکوك حکومت که با وقوع انقلابها در عصر جدید از پرده بیرون افتاد، همه‌جا محور مباحثات قرار گرفت و سبب شد که طرفین بحث بــه‌دو جناح رادیکــالها و محافظه‌کاران[۷۶] منقسم شوند. دستهٔ نخست، واقعیت انقلاب را می پذیرفتند بی‌آنکه مسائل آن را درك کنند. گروه دوم به‌سنت و گذشته مانند حرزی[۷۷] برای دور نگه‌داشتن آینده در آویخته بودند بی‌آنکه بفهمند انقلاب، خواه یك رویداد تلقی گردد و خواه یك خطر، به‌هر حال وقتی در صحنهٔ سیاست پدید آمد، ثابت می‌کند که سنت با از دست دادن لنگرگاه و اصل و مبدأ، دیگر به‌جائی بسته نیست و اکنون سرگردان روی امواج شناور مانده است.

سی‌یس که در زمینهٔ نظری در میان مردان انقلاب فرانسه مانند نداشت، این دور فاسد و مصادره به‌مطلوب را اولا با تمیز گذاشتن بین «قدرت مؤسس[۷۸]» و «قدرت تأسیس شده[۷۹]» و ثانیاً با قراردادن این «قدرت مؤسس»، یعنی ملت، در یك «وضع طبیعی همیشگی»، از میان برداشت. (این سخن از اوست که: «ملتهای عالم را باید مانند افراد، خارج از بستگیها و پیوندهای اجتماعی... و در وضع طبیعی درنظر آورد.») با این روش، او به‌زعم خویش دو مساله را حل کرد: یکی مسالهٔ قدرت جدید یا «قدرت تأسیس شده» که مجلس مؤسسان، یعنی «قدرت مؤسس»، نمی‌توانست ضامن مشروعیت آن باشد چون این مجلس خود می‌بایست مقدم برتصویب قانون اساسی تشکیل شود و

---

۷۵. Walter Bagehot (۷۷ ـ ۱۸۲۶). متفکر سیاسی و اقتصادی انگلیسی، مؤلف کتابی معروف به‌نام «قانون اساسی انگلستان» و سردبیر مجلهٔ اکونومیست از ۱۸۶۰ تا ۱۸۷۷. (مترجم)

76. conservatives 77. fetish 78. *pouvoir constituant*

79. *pouvoir constitué*

بنابراین مبتنی برقانون اساسی نبود و نمی‌توانست باشد؛ دوم مسألهٔ «قانونیت» قوانین تازه که برای کسب اعتبار، به«منشأ و مرجعی عالی» یا «قانونی بالاتر» نیازمند بود. تکیه‌گاه قدرت و قانون، ملت، یا بهتر بگوئیم، ارادهٔ ملت بود که خود بیرون و بالاتر از هرگونه حکومت و قانون قرار داشت۸۰. اما سرگذشت قانون اساسی‌درفرانسه، حتی در دورهٔ انقلاب که قوانین اساسی یکی پس از دیگری می‌آمدند و مصادر قدرت قادر نبودند هیچ یك از قانونها و احکام انقلابی را به اجرا درآورند، شاهد یکنواخت و خسته‌کنندهٔ معنائی است که از اول هم می‌بایست برهمه روشن باشد و به‌کرات نشان داد که آنچه ارادهٔ جماعت نام گرفته مطابق تعریف چیزی است دائم‌التغیر و هربنائی که بربنیاد آن ساخته شود پایه‌اش برریگ روان است، مگرآنکه منظور ایجاد یك کلاه شرعی باشد. هرگاه کسی پیدا می‌شد که حاضر بود بار دیکتاتوری را تحمل کند یا افتخار آن را نصیب خود گرداند، ارادهٔ ملی بآسانی مورد دستکاری و سوءاستفاده قرار می‌گرفت و همین امر دولتهای تك ملیتی را از سقوط و تباهی فوری نجات می‌داد. ناپلئون بناپارت فقط سرسلسلهٔ کسانی بود که به‌نام دولتمردان ملی با تمجید و تحسین ملت به‌خود اجازه دادند اعلام‌کنند: «قدرت مؤسس یعنی من.» وحدت اراده امکان داشت دولتهای تك‌ملیتی را برای مدتی کوتاه به آرمان موهوم وحدت نظر برساند، ولی آنچه در دراز مدت به‌این‌گونه دولتها ثبات می‌بخشید اراده نبود، منافع یا ساخت محکم یك جامعه بود. این منافع ـ یا باصطلاح سی‌یس interet du corps که به‌اقتضای آن فرد، به‌عنوان فرد نه به‌عنوان یك شهروند، فقط با برخی افراد دیگر متحد می‌شود ـ هرگز بیانگر اراده نبود، بلکه، بعکس، نمایانگر دنیا یا، به‌عبارت دقیقتر، بخشهائی از دنیا بود که بعضی گروهها یا طبقات در آن اشتراك منافع داشتند۸۱.

روشن است که راه‌حل سی‌یس برای مسألهٔ سرگشتگیهای مولود

۸۰. رجوع کنید به همان نوشته از Sieyès ، بویژه از صفحهٔ ۸۳ به‌بعد.

۸۱. رجوع کنید به‌همان نوشته از سی‌یس، بخش دوم، صفحهٔ ۷ (چاپ چهارم، طبع ۱۷۸۹).

وضع قوانین تازه و تأسیس سازمان سیاسی جدید جامعه، از لحاظ نظری به‌این نینجامید و نمی‌توانست بینجامد که یک جمهوری تأسیس شود، یعنی اقلیمی که در آن به‌گفتهٔ هرینگتن «قوانین مسلط باشند نه افراد.» سپس صرفاً دموکراسی یا حکومت اکثریت را جانشین رژیم پادشاهی یا حکومت فرد ساخت. چون ما معمولاً معنای حکومت اکثریت[۸۲] را تصمیم اکثریت[۸۳] می‌دانیم و این دو را باهم اشتباه می‌کنیم، ادراک این مطلب برایمان دشوار است که در آن مرحلهٔ بدوی چنین تغییری از جمهوری به‌دموکراسی متضمن چه نتایجی بود. اخذ تصمیم به‌وسیلهٔ اکثریت شیوه‌ای است که در هرگونه شورا یا مجمع رایزنی خودبخود از لحاظ اسلوب کار اختیار می‌شود، خواه چنین مجمعی از همهٔ موکلان یا انتخاب‌کنندگان تشکیل گردد و خواه انجمن شهر یا شورای کوچکی باشد مشتمل بررایزنان برگزیدهٔ یک مقام متبوع. رأی اکثریت از ماهیت تصمیم‌گیری جدائی‌ناپذیر است و باستثنای حکومت جابرانه، در همهٔ انواع حکومت، از جمله حکومت استبدادی، وجود دارد. این شیوه فقط هنگامی به‌سطح حکومت اکثریت انحطاط پیدا می‌کند که پس از اخذ تصمیم، اکثریت به‌تصفیهٔ سیاسی یاجانی اقلیت مخالف بپردازد[۸۴]. بیگمان، تصمیمات را می‌توان مبین اراده تلقی کرد و هیچ‌کس تردید ندارد که امروز در شرایط برابری سیاسی، این‌گونه تصمیمها نمودار و نمایندهٔ حیات سیاسی دائم‌التغیر

82. majority rule 83. majority decision

۸۴. نمونه‌های این نوع دموکراسی به‌معنای اصلی حکومت اکثریت بقدری در تاریخ اخیر فراوان است که حتی نیاز نیست به‌شمارش آن بپردازیم. بنابراین شاید همین یادآوری برای خواننده کافی باشد که ادعای عجیب «دموکراسیهای خلقی» پشت پردهٔ آهنین دایر براینکه دموکراسی راستین دراین‌گونه رژیمها وجود دارد نه در حکومت مشروطه و محدود و مبتنی بر قانون اساسی جهان غرب، فقط بر پایهٔ چنین برداشتی از حکومت اکثریت قابل توجیه است. روش جاری در هرتعارض درونی احزاب کمونیست این است که اگر مانند گذشته به‌تصفیهٔ جانی اقلیت بازنده هم نپردازند، لااقل آنان را از لحاظ سیاسی تصفیه کنند. مهمتر اینکه، پایهٔ مفهوم حکومت تك حزبی بر حکومت اکثریت قرار دارد و معنایش به‌دست گرفتن قدرت از طریق حزبی است که در هر لحظهٔ معین بتواند دارای اکثریت مطلق شود.

یك ملت هستند. اما نکته اینجاست که در حکومت جمهوری، در چارچوب و برحسب مقررات قانون اساسی است که چنین تصمیماتی اخذ می‌گردد و چرخ حیات سیاسی ملت به‌گردش درمی‌آید. همان‌گونه که یك ساختمان را نمی‌توان مبین ارادهٔ معمار یا تابع ارادهٔ ساکنان آن دانست، جایز نیست مقررات مذکور را مبین ارادهٔ ملی یا تابع ارادهٔ اکثریت بشمار آورد. قدر و اهمیت بزرگی که چه در اروپا و چه در امریکا برای قانون اساسی به‌عنوان سندی مدون قائل می‌شوند بیش از هرچیز گواه هدف اصلی و خصلت دنیائی آن است. به‌هر تقدیر در امریکا نیت آگاهانه و واضح از تدوین قوانین اساسی این بود که تا آنجا که در حد مقدورات بشری است، نگذارند شیوهٔ اخذ تصمیم به‌وسیلهٔ اکثریت به‌سطح «خودکامگی انتخابی[85]» حکومت‌اکثریت تنزل کند[86].

## ۳

بدبختی بزرگ و سرنوشت‌ساز انقلاب فرانسه این بود که هیچ یك از مجالس مؤسس نتوانست برای وضع قانون حاکم برآن سرزمین صاحب مرجعیت کافی گردد و همیشه این ایراد حقاً وارد بودکه مجالس مذکور خود مطابق تعریف مبنائی در قانون اساسی ندارند و بنابراین دارای قدرت تأسیسی نیستند. مردان آن انقلاب هم به‌نوبهٔ خود مرتکب این اشتباه بزرگ می‌شدند که ناسنجیده و خودبخود می‌پنداشتند قانون و قدرت هردو از یك اصل برمی‌خیزند. در عوض، خوشبختی

85. «elective despotism»

۸۶. حتی جفرسن که در حال حاضر دموکرات منشترین فرد درمیان‌بنیادگذاران محسوب می‌شود، مکرر با لحنی رسا دربارهٔ خطرات ناشی از «خودکامگی انتخابی» صحبت کرده است. این سخن از اوست که: «یکصد و هفتاد و سه تن خودکامه نیز مسلماً همانقدر ستمگر خواهند بود که یکنفر» (به‌نقل از همان نوشته، همان‌جا) و همیلتن از اول متذکر می‌شد که: «همان اعضائی که بیش از همه سنگ‌جمهوری را به‌سینه می‌زدند با هیاهو از بدیهای دموکراسی داد سخن می‌دادند.» (رجوع کنید به همان کتاب از Carpenter ، صفحهٔ ۷۷).

بزرگ انقلاب امریکا از این ناشی می‌گشت که مردم مهاجر پیش از بروز اختلاف با انگلستان، در واحدهائی حاکم برخود تشکل یافته بودند و انقلاب این واحدها را، به‌خلاف پیش‌بینی صاحبنظران سدهٔ هجدهم، به «وضع طبیعی» نکشانید[۸۷] و بنابراین هرگز کسی به‌طور جدی در «قدرت مؤسس» افرادی که نخستین قوانین اساسی ایالتها و سپس قانون اساسی ایالات متحد را تدوین کردند، تردید روا نداشت. گفتهٔ مدیسن دربارهٔ قانون اساسی امریکا که «قدرت کلی آن... کاملا منبعث از قدرتهای تابع آن است[۸۸]»، در واقع تکرار معنائی بود که قبلا هنگام تأسیس حکومتهای ایالتی در مهاجرنشینها، تحقق پذیرفته بود. نمایندگانی که به‌کنگره‌های ولایتی یا مجامع عمومی برای تدوین قانون اساسی راه یافتند، قدرت خویش را از واحدهائی مانند ناحیه‌ها، بخشها و شهرها بدست آورده بودند و برای اینکه قدرت خودشان محفوظ بماند، می‌بایست منبع آن قدرت، یعنی قدرت واحدهای مذکور را سالم نگه دارند. اگر مجمع فدرال برآن می‌شد که به‌جای ایجاد و بنیاد نهادن یك قدرت جدید فدرال، قدرت ایالتها را ملغی یا محدود کند، بنیادگذاران فوراً باهمان سرگشتیگیهای همتایان فرانسوی خود روبرو می‌گشتند و «قدرت مؤسس» از دستشان می‌رفت. این احتمالا یکی از عللی بود که حتی مؤمنترین پشتیبانان یك حکومت مرکزی نیرومند هم نمی‌خواستند قدرت حکومتهای ایالتی یکسره حذف‌شود[۸۹].

---

۸۷. البته در چند مورد پراکنده قطعنامه‌هائی بتصویب رسید مشعر بر اینکه «روش کنگره یکسره مغایر با قانون اساسی است» یا اینکه «وقتی اعلامیهٔ استقلال صادر شد، مهاجرنشینان مطلقاً در وضع طبیعی قرار داشتند.» ولی این‌گونه موارد موجب بطلان آنچه گفتیم نیست. برای آگاهی از مضمون قطعنامه‌ها رجوع کنید به همان نوشته از Jensen.

۸۸. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۲۴ اکتبر ۱۷۸۷ خطاب به جفرسن که قبلا در همین فصل به‌آن استناد شد.

۸۹. وینتن سالبرگ بحق اظهار می‌دارد که فدرالیستها «بدون تردید می‌خواستند ایالتها تابع باشند، اما سوای دو مورد، خواهان از بین رفتن آنها نبودند.» خود مدیسن هم یکبار گفته بود که همانقدر طالب حفظ حقوق ایالتهاست که خواستار حق محاکمه با حضور منصفه. رجوع کنید به:

نظام فدرال نه‌فقط تنها شق ممکن در مقابل اصل دولت تك‌ملیتی، بلکه یگانه راه برای پرهیز از گرفتار شدن در دور فاسد «قدرت مؤسس» و «قدرت تأسیس شده» بود.

با اینکه ساکنان دنیای جدید هنوز برحسب مفاهیم رایج در دنیای قدیم می‌اندیشیدند و سخن می‌گفتند و برای تأیید نظریات خود از همان منابعی که در اروپا وجود داشت کسب الهام می‌کردند، اما این واقعیت شگرف که قبل و بعد و همزمان باصدور اعلامیهٔ استقلال، هرسیزده ناحیهٔ مهاجرنشین به‌تدوین قوانین اساسی مربوط به‌خویش پرداختند ناگهان نشان داد که مفهوم تازهٔ قدرت و مرجعیت تا چه حد در دنیای نو پرورش یافته و رشد کرده است. نقص اروپا بر خلاف سرزمینهای مهاجرنشین این بود که در آنجا «شهرهای خودگردان۹۰» وجود نداشت. درنظر ناظری که از دریچهٔ چشم یك‌اروپائی به‌اوضاع می‌نگریست: «انقلاب امریکا و اعتقاد به‌حاکمیت مردم، از شهرهای خودگردان شروع شد و بعد ایالتها را فرا گرفت۹۱.» اختیار تدوین قانون اساسی و قدرت تأسیس با کسانی بود که گروههای قانوناً تأسیس شده آنان را به‌نمایندگی برگزیده بودند. اما با اینکه این اختیار از پائین اعطا شده بود و نمایندگان نیز مانند رومیان قدیم معتقد بودند که قدرت از آن مردم است، فکرشان برمحور یك‌کلاه

---

Winton U. Solberg, «Introduction,» *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*, New York, 1958, pp. CII, 196.

۹۰. township . واحدی کشوری در زمان انقلاب در برخی ایالات امریکا که از حد معینی استقلال در ادارهٔ امور مربوط به‌خود بهره‌مند بود و به‌اصطلاح امروز در بعضی زمینه‌ها «شخصیت حقوقی» داشت. (مترجم)

۹۱. به‌نقل از:

A. Tocqueville, *Democracy in America*, New York, 1945, Vol. I, p. 56.

نمودار بسط و تفصیل فوق‌العاده‌ای که از لحاظ تقسیمات در کشور پیدا شده بود این بود که در سال ۱۷۷۶ فقط در ایالتهای نیوانگلند بیش از ۵۰۰ شهر از این نوع وجود داشت.

شرعی و امر مطلق دور نمی‌زد که بگویند ملت از هرمرجعی بالاتر و آزاد از قید کلیهٔ قوانین است، بلکه برحسب واقعیات عملـی می اندیشیدند و جماعات سازمان‌یافته‌ای را درنظر داشتند که می‌بایست در اعمال قدرت، تابع قانون و محدود به‌حدود قانونی باشند. اینکه در امریکا اصرار داشتند جمهوری را از دموکراسی یا حکومت اکثریت فرق بگذارند بدین‌سبب بود کـه قدرت و قانون را از بیخ‌وبـن از یکدیگر تفکیك می‌کردند و برای هریك قائل به‌منشأ و مشروعیت و محل صدق دیگری بودند.

کاری که انقلاب امریکا کرد این بود که تجربهٔ تازه و مفهوم جدیدی را که در امریکا از قدرت حاصل شده بود به‌عرصهٔ عمل آورد. مفهوم جدید قدرت، همانند رونق اقتصادی و برابری شرایط، پیش از انقلاب بدست آمده بود، اما، به‌خلاف سعادت اجتماعی و اقتصادی که به‌هرحال تحت هرگونه حکومت در دنیای نو می‌بایست بالاخره وفور نعمت به‌همراه بیاورد، این مفهوم امکان نداشت بدون تأسیس سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه که مخصوصاً برای حفظ این قدرت طراحی شده باشد، بتواند از دوام و بقائی بهره‌مند گردد. به‌بیان دیگر، اگر انقلاب صورت وقوع نیافته بود، این مبدأ جدید قدرت همچنان پنهان می‌ماند و اگر به‌فراموشی هم سپرده نمی‌شد، احتمالا همچون یکی از غرایب زمان فقط مورد توجه مردم‌شناسان و مورخان محلی قـرار می گرفت و در اندیشهٔ سیاسی فایده‌ای برآن مترتب نمی‌گشت.

برای مردان انقلاب امریکا لزوم قدرت از بدیهیات بشمار می رفت چون اولا هرجا در سراسر کشور اصل خودگردانی حکمفرما بود قدرت هم وجود داشت و ثانیاً وجود آن مقدم برانقلاب و حتی به‌یك معنا مقدم برتوطن مهاجران در قارهٔ جدید بود. «میثاق می‌فلاور[۹۲]»

۹۲. the Mayflower Compact . در ۱۶۲۰، یکصد و دو تن از کسانی که از کلیسای انگلستان جدا شده بودند، برخی از هلند وبعضی از انگلستان به‌یکدیگر پیوستند و با کشتی «می‌فلاور» از بندر پلیموث رهسپار امریکا گشتند. این عده که به Pilgrims معروفند در اواخر همان سال به‌ساحل ماساچوستس رسیدند و از آغاز بین خود برای برقرار ساختن اصول آزادی و برابری، میثاقی بستند که

که در کشتی تنظیم شد و با درآمدن مسافران به‌خشکی به‌امضا رسید، از موضوع بحث ما خارج است گرچه جالب توجه بود که ببینیم آیا «انفصالیون مهاجر۹۳»، به‌علت شرایط نامساعد هوا و عدم امکان پیاده شدن در حوزهٔ اختیارات شرکت ویرجینیا۹۴ که به‌آنان حق اسکان اعطا کرده بود، تصمیم به «عهدبستن» گرفتند یا لازم دیدند «بایکدیگر مجتمع شوند» زیرا عده‌ای که از لندن به‌ایشان پیوسته‌بودند «عناصری نامطلوب» بودند که احتمالا به‌اختیارات شرکت ویرجینیا اعتراض داشتند و می‌خواستند از آزادی خود سوء استفاده کنند۹۵. اما به‌هر صورت روشن است که آنچه ایشان را بیمناك می‌کرد همان باصطلاح

---

← بعداً نیز پیروی از آن را در حکومتی که در مهاجرنشین نوبنیاد ماساچوستس تأسیس کردند بی خود لازم شمردند. (مترجم)

۹۳. pilgrims که قبلا ضمن توضیح دربارهٔ «میثاق می‌فلاور» به‌آنان اشاره کردیم. واژهٔ pilgrim اصلا در انگلیسی به‌معنای زائر یا ابن‌السبیل یا کسی است که از اصل و دیار دور افتاده باشد. در فارسی جماعت مورد بحث را «آوارگان» نیز نامیده‌اند، ولی چون این عده به‌علت اختلافی که با مذهبیون انگلستان پیدا کرده بودند، خود تصمیم به انفصال از مذهب رسمی آن کشور و ترك اروپا گرفتند، واژهٔ «آواره» چندان مناسب نمی‌نمود و به‌این سبب همان عنوان اصلی «انفصالیون» (Separatists) را برای ایشان مرجح شمردیم. (مترجم)

۹۴. Virginia Company . شرکتی که در ویرجینیا نیز مانند دیگر نواحی مهاجرنشین در امریکا با اجازهٔ مخصوص پادشاه انگلستان و کسب امتیازات‌ویژه، ظاهراً برای گسترش بازرگانی و باطناً برای بسط نفوذ امپراتوری بریتانیا، تشکیل شد و ادارهٔ مرکزی آن در لندن بود. شرکت در ۱۶۰۶ عده‌ای را به ویرجینیا فرستاد تا از یکسو در توسعهٔ بازرگانی و کشاورزی بکوشند و از سوی دیگر از نفوذ اسپانیا جلوگیری کنند. با بالا گرفتن کار مهاجران و پیوستن گروههای دیگر به‌آنان و ورود بردگان سیاهپوست به امریکا، شرکت در ۱۶۲۱ اقدام به نصب فرماندار و تأسیس شورای حکمرانی و تشکیل مجلس قانونگذاری کرد، ولی چنانکه سیاست بریتانیا بود، دولت انگلستان بزودی در ۱۶۲۴ امتیاز شرکت مذکور را ملغی ساخت و مهاجرنشین ویرجینیا را مستقیماً زیر نظارت خود درآورد. (مترجم)

۹۵. نظریهٔ طرفدار هوای نامساعد که به‌عقیدهٔ من خالی از کنایه هم نیست در مأخذ زیر آمده است:

«Massachusetts,» in *Encyclopaedia Britannica*, 11th edition, Vol. 17.

برای آگاهی از نظریهٔ دیگری که در این باب مطرح شده است و محتملتر می‌نماید رجوع کنید به مقدمه‌ای که به «میثاق می‌فلاور» در همان کتاب از Commager نوشته شده است.

«وضع طبیعی» و بر ناپیمودهٔ بی‌حدود و لغور و خودسری نامحدود افراد بود که قانونی دربرابر خود نمی‌شناختند. شگفتی در این نیست که چنین ترسی وجود داشت زیرا هرانسان متمدنی که به‌هرعلت تصمیم بگیرد جهان متمدن را ترک بگوید و بتنهائی در راهی گام بگذارد، حق دارد ترس به‌دل راه دهد. واقعیت براستی شگرف در سراسر داستان این است که ترس آشکار این افراد از یکدیگر همراهً با اعتمادی آشکار بود که به‌قدرت خویش داشتند برای اینکه بتوانند باهم متفق شوند و پیکر مدنی و سیاسی جامعه را شکل بخشند. و این در حالی بود که‌هیچ چیز مگر پیمانی که با شاهد گرفتن خدا با یکدیگر بسته بودند انسجام این جامعه را تضمین نمی‌کرد، جامعه‌ای که می‌بایست دارای قدرت کافی برای تدوین و وضع و تصویب‌قوانین و تنظیم قوای حکومت باشد و هیچ‌کس قدرتی را که برای تشکیل جامعه به‌آن نیاز داشتند نداده و تأیید نکرده بود و این قدرت هنوز متکی به‌هیچ‌گونه قوهٔ قهریه نبود. این عمل بسرعت به‌صورت رویه و سابقه درآمد. هنگامی که کمتر از بیست سال بعد عده‌ای از مهاجران ساکن ماساچوستس به که‌نه‌تیکات کوچ کردند، بلافاصله درآن سرزمین ناگشوده و ناپیموده دست به‌تدوین «نظامات اساسی[۹۶]» و «میثاق کوچ‌نشینی» مخصوص به‌خود زدند. بنابراین، وقتی سرانجام، «فرمان همایونی[۹۷]» برای ادغام کوچ‌نشینها در مهاجرنشین که‌نه‌تیکات صادر شد، تنها کاری که کرد این بود که نظام حکومتی موجود را مورد تصویب و تأیید قرار دهد. به‌عبارت دیگر، «فرمان همایونی»، نظامات اساسی سال ۱۶۳۹ را در ۱۶۶۲ برسمیت شناختو و امکان داد که همین فرمان کم‌وبیش بدون تغییر در ۱۷۷۶ به‌عنوان «قانون اساسی

۹۶. مراد Fundamental Orders of Connecticut است که در واقع باید نخستین قانون اساسی مدون در امریکای شمالی محسوب گردد و در ۱۴ ژانویهٔ ۱۶۳۹ به‌تصویب اهالی که‌نه‌تیکات رسید. این قانون که در آن پیش‌بینیهای لازم برای تشکیل یك مجمع عمومی و محاکم دادگستری و انتخاب فرماندار بعمل آمده بود، با صدور فرمان ۱۶۶۲ نسخ شد. (مترجم)

۹۷. Royal Charter. منظور فرمانی است که از طرف پادشاه انگلیس صادر شد و به‌آن اشاره کردیم. (مترجم)

ایالت [که‌نه‌تیکات] منحصراً بنابه‌اجازهٔ مردم این ایالت و مستقل از همهٔ پادشاهان و شهریاران» بتصویب برسد.

چون در دورهٔ مهاجرنشینی از دیرباز میثاقها بدون ذکری از پادشاه بسته می‌شد، با وقوع انقلاب چنین می‌نمود که اکنون دیگر هیچ مانعی برای استفاده از قدرت عقد میثاق و تدوین قانون اساسی بجا نمانده است. ویژگی مهاجرنشینهای امریکای شمالی و فرق اساسی آنها با دیگر مستعمرات این بود که مهاجران انگلیسی از اول جوامع سیاسی و مدنی تشکیل دادند. این جوامع، اگر درست بسنجیم، صورت حکومت نداشتند و مستلزم تقسیم مردم به‌دو گروه فرمانروایان و فرمانبرداران نبودند. بهترین دلیل این مدعا آن است که همین مردم، به‌رغم تشکیل چنین جوامعی، یکصد و پنجاه سال همچنان اتباع حکومت انگلستان باقی ماندند. جوامع مذکور را باید در واقع «انجمنهای سیاسی» دانست. اهمیت این‌گونه «انجمنها» از نظر آینده در تشکیل نوعی قلمرو سیاسی بود که از قدرت بهره داشت و از حقوق لازم برخوردار بود بی‌آنکه حق حاکمیت داشته باشد یا مدعی چنین حقی بشود[۹۸]. بزرگترین نوآوری انقلابی، کشف اصل حکومت فدرال به‌وسیلهٔ مدیسن بود که تأسیس جمهوری در کشوری پهناور را امکان‌پذیر ساخت. پایهٔ این کشف بعضاً برتجربه استوار بود و نیز اطلاع دقیق از جوامع سیاسی مورد بحث که به‌سبب ساخت درونی و آمادگی اعضا، از پیش زمینهٔ لازم را برای نشوونمای دائمی و بهم‌پیوستگی افزایندهٔ قدرتهای مختلف فراهم می‌ساختند بی‌آنکه توسعه‌طلبی یا کشورگشائی را اساس کار قرار دهند. اصل فدرال، به‌معنای اتحاد جوامع یا واحدهائی مجزا بود که مستقل ازیکدیگر تشکیل یافته‌بودند. این اصل و همچنین مفهوم «ائتلاف»، به‌معنای بهم‌پیوستگی یا cosociation، هردو از کشفیات آغاز روزگار مهاجرنشینی بود. حتی

---

۹۸. فرق مهم بین ایالاتی که حق حاکمیت داشتند و ایالتهائی که می‌بایست صرفاً «انجمنهای سیاسی» بشمار بروند، در یکی از نطقهای مدیسن در مجلس مؤسسان فدرال روشن شده است. رجوع کنید به همان کتاب از Solberg ، صفحهٔ ۱۸۹، یادداشت ۸.

نام «ایالات متحد امریکا» از «ائتلافیهٔ نیوانگلند۹۹» مصدر گرفت که بنابود «مهاجرنشینهای متحد نیوانگلند۱۰۰» خوانده شود۱۰۱. منتسکیو سخنی کوتاه گفته و گذشته بود مشعر براینکه حکومت جمهوری در صورتی برای مرزمینهای پهناور و روبه‌گسترش مناسب است که بر اصل فدرال مبتنی باشد. آنچه مدیسن را برآن داشت تا به‌شرح وبسط و تأیید این کلام منتسکیو بپردازد تجربه‌هائی بود که ذکر شد نه ملاحظات نظری۱۰۲.

۹۹. New England Confederation . منظور ائتلافی است که در سال ۱۶۴۳ میان پنج مهاجرنشین مین، نیوهمپشر، ورمانت، ردآیلند و که‌نه‌تیکات برای یاری و پشتیبانی متقابل صورت گرفت. (مترجم)

100. United Colonies of New England

۱۰۱. رجوع کنید به «نظامات اساسی ۱۶۳۹ که‌نه‌تیکات» و «ائتلافیهٔ ۱۶۴۳ نیوانگلند» در همان کتاب از Commager

۱۰۲. بنجامین رایت، بویژه در مقالهٔ مهمی که زیر عنوان «منشأ تفکیك قوا در امریکا» نوشته، همین بحث را پیش کشیده است. (رجوع کنید به:

Benjamin F. Wright, «The Origins of the Separation of Powers in America,» *Economica*, May 1933.)

رایت معتقد است که «تدوین کنندگان نخستین قوانین اساسی در امریکا فقط به‌این علت زیر تأثیر نظریهٔ تفکیك قوا واقع شدند که تجربه‌های خودشان... مؤید حکمت آن نظریه بود.» نظر رایت اکنون مورد تأیید دیگران هم قرار گرفته است ولی ۶۰ یا ۷۰ سال پیش برای محققان امریکائی جای تردید وجود نداشت که انقلاب امریکا و تأسیس ایالات متحد نتیجهٔ تداوم مستقل تاریخ آن کشور بوده است. از هنگامی که برایس (James Bryce) کوشش برای تدوین قوانین اساسی در امریکا را با فرمانهائی ربط داد که از طرف پادشاه برای‌تأسیس نخستین نواحی مهاجرنشین صادر شده بود، رسم بر این قرار گرفت که مهاجرنشینها را جوامع سیاسی تابعی بدانند متفرع از شرکتهای بازرگانی و با قدرتی ناشی از اختیاراتی که به‌موجب امتیازنامه‌ها وفرمانهای خاص به‌آنها تفویض شده بود، و بعد بر این پایه، توجیهی برای تدوین قوانین اساسی و وضع سایر قوانین بدست دهند. (رجوع کنید به:

William C. Morey, «The First State Constitution,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, September 1893, Vol. IV.

و نیز مقاله‌ای دیگر از همین نویسنده که قبلا بدان اشاره شد.)

این نگرش امروز دیگر چندان متداول نیست. در عوض تأثیر اروپا، خواه از ناحیهٔ بریتانیا وخواه فرانسه، بیشترپذیرفته شده‌است. این تغییرنظر از علل گوناگون ←

جان‌دیکینسن یکبار اتفاقاً اظهار داشته‌بودکه «تجربه‌باید راهنمای ما باشد؛ عقل ممکن است گمراهمان کند[۱۰۳].» شاید انگیزهٔ این سخن نوعی آگاهی مبهم از زمینهٔ نظری آزمایشی بود که به‌دست مردم امریکا صورت پذیرفت ــ زمینه‌ای که نه‌مانندی می‌توان برای آن یافت و نه هرگز به‌بیان آمده و بسط و تفصیل پیدا کرده بود. بااینکه گفته شده «امریکا بیش از آن به‌مفهوم پیمان اجتماعی[۱۰۴] مدیون است که قایل اندازه‌گیری باشد[۱۰۵]»، اما باید توجه داشت که‌کسانی که «این مفهوم را در عمل آوردند» مردان انقلاب امریکا نبودند، مهاجران صدر دورهٔ مهاجرنشینی بودند که به‌هیچ‌رو در عالم نظریات دست نداشتند. لاك در قطعه‌ای معروف می‌گوید: «مبدأ و مؤسس واقعی جامعهٔ سیاسی و مدنی، مردمند که با رضایت و قبول[۱۰۶]، آزادانه می‌توانند به‌اکثریت آرا در امور توافق کنند و بایکدیگر متحد شوند و چنین جامعه‌ای تشکیل دهند.» لاك این عمل را «منشأ هرگونه حکومت قانونی در دنیا

---

← سرچشمه می‌گیرد. یکی از آنها تأثیر نیرومند تاریخ سیر اندیشه‌هاست که توجه را به‌جای رویدادهای سیاسی به پیشینه‌های فکری جلب می‌کند. علت دیگر ترك موضع انزواطلبی گذشته است. البته این ملاحظات همه به‌جای خود جالب توجه است ولی به‌بحث ما ربط زیادی ندارد. چیزی که می‌خواهم گوشزد کنم این است که تکیه بر اهمیت فرمانهای همایونی و امتیازنامهٔ شرکتها بـه‌بهای غفلت از قراردادها و میثاقهای منعقد میان خود مهاجران تمام شده که بسیار بدیمتـر و جالب توجه‌تر است. به‌نظر من حق کاملا با جنسن است که می‌گوید: «مسألـهٔ اساسی در مهاجرنشینهای نیوانگلند در قرن هفدهم این بود که... در کجا باید به‌دنبال منشأ مرجعیت برای تأسیس حکومت رفت. به‌عقیدهٔ انگلیسیها، وجـود حکومت در مهاجرنشینـها مشروط به صدور اجازه از طرف مقام سلطنت بود. به‌نظر مخالفان در نیوانگلند، مردم می‌توانستند از طریق عهد بستن و عقد میثاق وتدوین قانون اساسی برای خود حکومت معتبر تشکیل دهند. کسانی که میثاق می‌فلاور و نظامات اساسی کِه‌نه‌تیکات را نـوشتند بر پایهٔ همین فرض عمل کـردند... فرضی که اساس اعلامیهٔ استقلال است. بخشی از این اعلامیه چنان انشاء شده که گوئی ۱۳۲ سال بعد از قلم ویلیام راجرز (William Rogers) تـراویده است.» (رجوع کنید به همان نوشته از Jensen که قبلا بدان استناد شد.)

۱۰۳. به‌نقل از همان کتاب از Solberg ، صفحهٔ XCII.

104. social contract

۱۰۵. همان کتاب از Rossiter، صفحهٔ ۱۳۳.

106. consent

می‌داند. ولی اینطور بنظر می‌رسد که تالیر وقایع و رویدادهای امریکا در او بیشتر و قاطعتر بوده است تا تالیر رسالات وی دربارهٔ حکومت[۱۰۷] در بنیادگذاران امریکا[۱۰۸]. دلیل این امر (اگر اصلا برای چنین امور دلیلی وجود داشته باشد) آن است که لاك، به‌پیروی از اصحاب نظریهٔ پیمانِ اجتماعی، معنای این «میثاق اصلی[۱۰۹]» را واگذاری حقوق و اختیارات فردی به‌حکومت یا جامعه می‌داند ــ یعنی نه‌پیمانی متقابل، بلکه قرارداد یاعقدی که به‌موجب آن‌شخص درعوض تامین جانی ومالی، اختیارات خویش را به‌مرجعی بالاتر واگذار می‌کند و می‌پذیرد و رضایت می‌دهد که آن مرجع بر او حاکم باشد[۱۱۰].

پیش از آنکه جلوتر برویم، یادآوری می‌کنیم که نظریه‌پردازان سدهٔ هفدهم دو قسم پیمان اجتماعی تشخیص می‌دادند. یکی آنکه به عقیدهٔ ایشان میان افراد بسته می‌شد و جامعه را بوجود می‌آورد؛ دوم آنکه مطابق فرض بین مردم و فرمانروا منعقد می‌گشت و موجدحکومت مشروع بود[۱۱۱]. این دوگونه پیمان در هیچ چیز مگر همان اسم گمراه

---

۱۰۷. منظور دو رسالهٔ معروف لاك دربارهٔ حکومت مدنی است. منتخباتی از دومین رساله به‌وسیلهٔ آقای دکتر محمود صناعی به‌فارسی ترجمه و در مجلدی زیرعنوان «آزادی فردی و قدرت دولت» (انتشارات سخن، ۱۳۳۸) به‌چاپ رسیده است. (مترجم)

۱۰۸. منحصر بفرد بودن میثاق می‌فلاور بارها در این دوره از تاریخ امریکا مورد تاکید قرار گرفته است. مثلا جیمز ویلسن در نطقی در ۱۹۷۰ متذکر می‌گردد که این سند «چیزی است که در میان ملتهای آن سوی آتلانتیك مانند آن را نمی‌توان یافت، یعنی میثاق اصلی یك جامعه که به‌محض ورود به‌این بخش از کرهٔ زمین [منعقد شده‌است].» حتی امروز هم هنوز مورخی مانند ویلیام رابرتسن (William Robertson) که خود اهل اسکاتلند است، یادآور می‌شود که «چنین منظره‌ای... نادر است که بتوان جامعه‌ای را در نخستین لحظات تکوین آن مشاهده کرد.» رجوع کنید به:

W.F. Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, New York, 1956, pp. 57, 64.

109. «original compact»

۱۱۰. رجوع کنید به رسالهٔ دوم لاك، بخش ۱۳۱.

۱۱۱. این قسم پیمان که برای اطاعت و فرمانبرداری از کسی بسته می‌شود، نظیر «بیعت» است. (مترجم)

کننده مشترك نبودند. فرق قاطعی که میانشان وجود داشت از اوایل کار به‌اهمال سپرده شد زیرا نظریه‌پردازان بیش از هرچیز به‌یافتن نظریه‌ای جامع و مانع علاقه داشتند که کلیهٔ صور مختلف مناسبات همگانی اعم از سیاسی واجتماعی و همهٔ اقسام تعهدات و تکالیف را در بر بگیرد. در نتیجه، دو شق پیمان اجتماعی، که چنانکه خواهیم دید بایکدیگر مانعةالجمع[۱۱۲] هستند، در اثر ابهامی که دراین مفهوم وجود داشت، همچون دو جنبهٔ مختلف یك پیمان لحاظ می‌شدند. اما از حیث نظری، هیچ‌کدام از این دو پیمان چیزی نبود مگر کلاهی شرعی برای تبیین مناسبات موجود در میان اعضای جامعه یا روابط بین جامعه و دستگاه حاکم. بااینکه سابقهٔ این‌گونه فرضهای مجعول و کلاههای شرعی به‌روزگاران دیرین می‌رسد، اما پیش از اقدام مردم بریتانیا به‌مهاجرنشینی، هیچ مورد دیگری نمی‌توان یافت که در آن چنین فرصتی برای آزمودن اعتبار عملی این امر بدست آمده‌باشد.

تفاوتهای عمده‌ای که بین این دو قسم پیمان اجتماعی وجود دارد اجمالا بدین شرح است. پیمان دوجانبه‌ای که به‌موجب آن مردم به‌هم می‌پیوندند و خویشتن را به یکدیگر ملتزم می‌کنند تا بدان‌وسیله موفق به‌تشکیل جامعه گردند، مبتنی بر معاملهٔ متقابل[۱۱۳] و مشروط به برابری طرفین و متضمن قول یا وعده‌ای[۱۱۴] است که در نتیجهٔ آن «جامعه» (یا cosociation به‌مفهوم‌قدیم رومی societas، یعنی «پیوند[۱۱۵]») بوجود می‌آید. این پیوند، براساس «قولهائی که آزادانه و صادقانه» داده شده است، در میان نیروهای فردی کسانی که با هم شریك‌شده‌اند بستگی ایجاد می‌کند و بنیانی برای قدرت پدید می‌آورد[۱۱۶]. اما در آن قسم پیمان اجتماعی که بین جامعه و فرمانروا بسته می‌شود[۱۱۷]، سروکار ما با عملی فرضی و بدوی است که هر یك از اعضای جامعه انجام داده است تا به‌موجب آن از نیرو و قدرت و اختیار فردی خود به

---

112. mutually exclusive 113. reciprocity 114. promise
115. alliance

۱۱۶. رجوع کنید به«قرارداد سال ۱۶۲۹ کیمبریج» درهمان کتاب از Commager .
۱۱۷. یا باصطلاح ما مردم با حاکم بیعت می‌کنند. (مترجم)

منظور تشکیل حکومت صرف‌نظر کند. در این حالت، فرد نه فقط قدرت جدیدی بیش از گذشته بدست نمی‌آورد، و نه تنها با قول، تعهد و التزامی به‌گردن نمی‌گیرد، بلکه از قدرتی هم که داشته صرف‌نظر می‌کند و صرفاً راضی می‌شود و می‌پذیرد که تابع حکومت باشد ـ حکومتی که قدرت آن از جمع نیروهای فرد فرد مردم متقوم می‌گردد و قدرتی که برای خیر ادعائی عموم به انحصار حکومت درمی‌آید. واضح است که فرد همانقدر که در نتیجهٔ نظام مبتنی بر قول متقابل کسب قدرت می‌کند، در اثر قبول اینکه قدرت منحصر به حکمران باشد، قدرت خود را از دست می‌دهد. کسانی که عهد می‌بندند و با یکدیگر مجتمع می‌شوند، به‌علت معاملهٔ متقابلی که باید بینشان وجود داشته باشد، از انزوا[118] بیرون می‌آیند. ولی در حالت دیگری که بحث کردیم، بعکس منزوی می‌شوند.

رضایت و قبول، به‌وسیلهٔ هرکس منفرداً و در حالی‌که خداوندرا حاضر و ناظر می‌گیرد اعلام می‌گردد، اما قول متقابل باید مطابق تعریف با حضور یکدیگر داده شود و بنابراین علی‌الاصول به ضمانت اجرائی دینی[119] وابسته نیست. سازمان سیاسی جامعه که در اثـر عهد و پیوند بوجود آید سرچشمهٔ قدرت هر فرد می‌شود. خارج از این قلمرو سیاسی متشکل، فرد فاقد قدرت است. ولی حکومتی که با رضایت و قبول مردم تأسیس گردد قدرت را به‌خود منحصر می‌کند و اتباع حکومت تا هنگامی که مصمم نشده‌اند قدرت اولیهٔ خویش را برای تغییر حکومت و گماردن دیگری بر مسند حکمرانی پس بگیرند، از لحاظ سیاسی قدرتی نخواهند داشت.

به دیگر سخن، پیمان متقابلی که بر پایهٔ قول افراد تأسیس قدرت می‌کند اصل جمهوریت و اصل فدرال هر دو را در بر دارد. به موجب اصل نخست، قدرت از آن مردم است و «متابعت متقابل» خلق از یکدیگر، حکمرانی را به‌صورت امری محال درمی‌آورد زیرا «اگر

118. isolation 119. religious sanction

مردم همه فرمانروا باشند، چه کس فرمانبردار خواهد بود؟۱۲۰»، مطابق اصل فدرال، که همان‌گونه که هرینگتن «ناکجاآباد» خود را «اقلیمی فزونی پذیر» نام داد۱۲۱، می‌توان آن را اصل ناظر بر چنین اقلیمی خواند، جوامع سیاسی متشکل می‌توانند به‌هم بپیوندند و متحد گردند بی‌آنکه هویت خود را از دست بدهند. از سوی دیگر، روشن است که آن قسم پیمان اجتماعی که ایجاب می‌کند فرد از قدرت خویش به‌نفع حکومت صرف‌نظر کند و قبول اطاعت نماید، اصل فرمانروائی مطلق و اصل ملیت هر دو را دربرمی‌گیرد. اصل اول به‌معنای حصر

---

۱۲۰. بااین کلام، جان کاتن (John Cotton) کشیش پیرایشگر و «شیخ نیوانگلند» در نیمهٔ اول سدهٔ هفدهم در مقام اعتراض به‌دموکراسی برآمد، حکومتی که به‌عقیدهٔ او «نه در شأن کلیسا بود و نه زیبندهٔ کشور». من نه‌تنها در این موضع بلکه در آنچه بدنبال خواهد آمد نیز کوشیده‌ام حتی‌الامکان از بحث در رابطهٔ مسلك پیرایشگری (Puritanism) با نهادهای سیاسی امریکا بپرهیزم. تمایزی که راسیتر (Rossiter) «بین پیرایشگران و پیرایشگری، یعنی میان خودکامگان جلیل شهرهای باستن و سی‌لم (Salem) از یکسو و شیوهٔ زندگی و طرز فکر انقلابی آنان از سوی دیگر» قائل می‌شود به‌عقیدهٔ من تمایزی معتبر است. (رجوع کنید به‌همان کتاب از او، صفحهٔ ۹۱). شیوهٔ زندگی و طرز فکر مذکور از طرفی بیانگر این اعتقاد بود که حتی درحکومت پادشاهی، حاکمیت به خداوند برمی‌گردد، و از طرف‌دیگر نشان‌می‌دهد که اصحاب‌این‌نظر دچار وسواس میثاق وپیمان بوده‌اند. دشواری اینجاست که این دوعقیده منافی‌یکدیگرند. تصور میثاق مستلزم این‌است که قبلا حاکمیت وحکمرانی وجود نداشته‌باشد. اما قول به اینکه خدا حاکمیت را برای خود محفوظ می‌دارد و از تفویض آن به‌قدرتهای زمین امتناع می‌کند بدین می‌انجامد که همان‌گونه که کاتن بحق نتیجه گرفت «حکومت دینی یا خداسالاری (Theocracy) تأسیس شود... که بهترین شکل حکومت است.» ولی به‌هرصورت، هیچیك از این نهضتهای مطلقاً دینی، از جمله جنبش «بیداری بزرگ» (Great Awakening)، هرگز در اندیشه و کردار مردان انقلاب امریکا اثری نگذاشت.

۱۲۱. اشاره‌ای است به‌کتاب *Oceana* اثر جیمز هرینگتن که در سال ۱۶۵۶ منتشر شد و نویسنده در آن به‌پیروی از کسانی که در عالم مجاز «ناکجا آباد» (utopia) می‌ساختند و آرمانهای خویش را در چنین قالبی بیان می‌کردند به بحث در زمینهٔ سیاست پرداخته است. این کتاب در متفکران سیاسی امریکا تأثیر عمیق داشت. (مترجم)

مطلق قدرت است تا به‌گفتهٔ هابز «همه هیبت به‌دل گیرند» (و بد نیست بیفزائیم که این اصل را می‌توان به قدرت الاهی نیز تعبیر کرد زیرا فقط خدا همه توان یا قدیر[122] است). اصل دوم مستلزم آن است که ملت جملگی یك نماینده داشته باشند و حکومت تجسم ارادهٔ همگان تلقی گردد.

لاك یکبار گفت: «همهٔ دنیا در آغاز مانند امریکا بود». در عمل نیز امریکا قاعدتاً می‌بایست مثال خوبی از آغاز جامعه و تأسیس حکومت به‌دست اصحاب نظریهٔ پیمان اجتماعی داده باشد که معتقد بودند اگر فرض نشود که چنین شرایطی، ولو موهوم و ساختگی، در ابتدا وجود داشته، نمی‌توان واقعیتهای سیاسی موجود را توجیه یا تبیین کرد. نکتهٔ دیگر، این امر واقع است که ناگهان در نخستین قرون عصر جدید، همزمان و پس از عقد اولین میثاقها و ایجاد پیوستگیها و ائتلافها در مهاجرنشینهای امریکا، نظریه‌های بسیار متنوعی شروع به‌ظهور کردند که پایهٔ همه بر پیمان اجتماعی استوار بود. اما اشکال اینجاست که در این نظریه‌های پرداخته در دنیای قدیم هرگز از واقعیتهای موجود در دنیای نو ذکری به‌میان نمی‌آید. چیزی هم نیست که نشان دهد مهاجران مجذوب حکمت این‌گونه تعالیم شدند و بدین اشتیاق‌دنیای‌قدیم را پشت‌سرگذاشتند که سرزمینی نو برای آزمودن و بکار بستن نظریهٔ پیمان اجتماعی بیابند. اشتیاق به‌آزمایش و اعتقاد به نوآوری و ایمان به یك «نظام جدید زمانه» بکلی از ذهن مهاجران بدور بود و فقط در ذهن مردانی که یکصد و پنجاه سال بعد انقلاب به‌دست ایشان برپا شد به‌طور واضح بدان برمی‌خوریم. اگر بتوان عاملی را نام برد که در اوایل تاریخ امریکا تأثیری از لحاظ فکری در بستن میثاقها و قراردادها داشت همانا اتکای پیرایشگران به‌کتاب عهد عتیق و خاصه کشف مجدد مفهوم میثاق بنی‌اسرائیل بود که به‌نظر آنان «کلیهٔ مناسبات بین آدمیان و نیز روابط انسان و خدا را تبیین می‌کرد.» مطابق نظریهٔ پیرایشگران،

---

122. omnipotent

آنچه کلیسا را در ابتدا بوجود آورد قبول آن به وسیلهٔ مؤمنان بود. ممکن است اعتقاد مذکور مستقیماً به‌نظریهٔ لزوم رضایت و قبول مردم در امر حکمرانی انجامیده باشد۱۲۳، ولی نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که منشأ سازمان سیاسی و مدنی جامعه قولی است که مردم یعنی عناصر سازای جامعه، متقابلا به‌یکدیگر می‌دهند. برطبق برداشت پیرایشگران، میثاقی که در کتاب مقدس از آن یاد شده میثاقی بود بین خدا و بنی‌اسرائیل که به‌موجب آن خدا شریعت را نازل کرد و بنی‌اسرائیل قبول کردند که آن‌را حراست کنند و پاس دارند. اما این‌میثاق به‌هیچ‌رو مستلزم وجود یك جامعهٔ سیاسی نبود که در آن میان فرمانروا و فرمانبردار برابری برقرار باشد و در واقع اصل حکمرانی مصداق خود را از دست بدهد۱۲۴.

از نظریات و تأملات می‌گذریم و به خود اسناد و مدارك می پردازیم که با زبانی چنان ساده و بی‌تکلف واغلب خام نگاشته شده است. فورا پی‌می‌بریم که چیزی که باآن مواجهیم نظریه یا سنت نیست، رویدادی است در بالاترین حد عظمت و حائز بیشترین اهمیت برای آینده که به‌مقتضای زمان واوضاع واحوال صورت بسته است ومع‌هذا دقت واحتیاط و فکر و سنجش در آن بکمال مشاهــده می شود. در میثاق می‌فلاور آمده است که: «ما رسماً و متقابلا در حضور خداوند و یکدیگر عهد می‌بندیم و باهم در جامعه‌ای مدنی و سیاسی

۱۲۳. همان کتاب از Rossiter ، همان جا.

۱۲۴. مثال عالی تصور پیرایشگران از میثاق، در موعظهٔ زیر آمده است که جان وینثروپ(John Winthrop) پیش از رسیدن‌به‌امریکا درکشتی آربلا (Arbella) ایراد کرد: «چنین است امری که بین ما وخداوند وجود دارد. ما با او عهد بسته‌ایم و از او نیابت داریم. خدا به‌ما رخصت تدوین قوانین خودمان را اعطا کرده است و ما اعلام کرده‌ایم به‌این کارها برای فلان هدف همت بگماریم و سپس از او برکت طلبیده‌ایم. اکنون اگر خداوند از راه مرحمت این ندا را بشنود و با آرامش ما را به‌جائی که می‌خواهیم برساند، آنگاه براین عهد صحه گذارده و نیابتی را که به‌ما داده به‌مهر صواب آراسته است». به‌نقل از:
Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., 1954, p. 477.

مجتمع می‌شویم... و به‌موجب این [میثاق] عندالاقتضا قوانین واحکام و مقررات واساسنامه‌هائی را که شایسته و مناسب خیر عموم در این مهاجرنشین تشخیص داده شود برمبنای عدل وبرابری وضع و تدوین و تصویب می‌کنیم و نسبت به‌آن متعهد به‌متابعت و مطاوعت می گردیم.» «دشواریها و دلسردیهائی که به‌اغلب احتمال می‌بایست بر اجرای این امر سایه بگستراند» مهاجران را برآن داشت که چنین میثاقی ببندند. پیداست که مهاجران حتی پیش از آنکه به‌کشتی بنشینند بدرستی تشخیص داده بودند که «انجام این مهم، قائم به‌اعتماد مشترکی است که ما به‌درست پیمانی و ثبات عزم یکدیگر داریم بطوری که هیچیك از ما بدون اطمینان از بقیه، تن بدین مخاطره نمی‌داد.» تنها چیزی که سبب شد این مردان گرفتار وسواس عهد و میثاق گردند و در هرفرصت با یکدیگر پیمان ببندند و به‌هم بپیوندند، روشن‌بینی سادهٔ آنان بود نسبت به‌اساس هرگونه کوشش مشترك ونیاز به تشویق و تشجیع خود ودیگران‌که دراین اقدام می‌خواستند به‌ایشان بپیوندند[۱۲۵]. اگر این افراد عمیقاً و به‌قدر کافی ذهن خویش رامتوجه کشف دستور[۱۲۶] و نحو[۱۲۷] پیچیدهٔ زبان سیاست نمی‌ساختند که قواعد آن حاکم برظهور و زوال قدرت بشری است، سلسله اعمال و وقایعی که شاید تصادفاً در جریان آن به‌چنین کشفی نائل شدند، به‌هلاکتشان می‌انجامید. این اعمال و وقایع معلول هیچگونه نظریهٔ کلامی[۱۲۸] یا سیاسی یا فلسفی نبود بلکه صرفاً از تصمیم خود مهاجران مایه می گرفت که عزم کردند دنیای قدیم را ترك گویند ودر راهی مستقل گام بردارند. دستور ونحو زبان سیاست در تاریخ تمدن غرب تازگی نداشت؛ ولی باید به‌اعماق تاریخ برگشت تا به‌کاری بدین قدر و اهمیت در قلمرو سیاسی و به‌زبانی به‌این اصالت واعتبار و چنین

---

۱۲۵. به‌نقل از قرارداد سال ۱۶۲۹ کیمبریج که پیش‌نویس آن پیش از حرکت به‌امریکا به‌وسیلهٔ اعضای برجستهٔ شرکت خلیج ماساچوستس (Massachusetts Bay Company) تهیه شد. رجوع کنید به‌همان کتاب از Commager .

126. grammar 127. syntax 128. theological

پیراسته از اصطلاحات قراردادی و ضوابط قالبی، در گنجینهٔ عظیم مدارك گذشته برخورد ـ گذشته‌ای که به‌هر تقدیر مهاجران کوچکترین اطلاعی از آن نداشتند[۱۲۹]. آنچه این مردان به‌کشف آن کامیاب شدند نظریهٔ پیمان اجتماعی به هیچ‌کدام از دو صورت آن نبود، چند حقیقت اولیه و اساسی بود که شالودهٔ نظریهٔ مذکور برآن استوار است.

برای مقصود ما به‌طور اعم و بالاخص از نظر کوششمان برای تعیین خصلت ذاتی روح انقلابی، شاید ارزش داشته باشد در اینجا اندکی درنگ کنیم تا بلکه ماحصل تجربه‌های پیش از دوران انقلاب و مهاجرنشینی را، ولو از باب امتحان، با بسط و تفصیل بیشتر به زبان پرپیچ و خمتر متفکران سیاسی درآوریم. پس می‌گوئیم تجربهٔ خاصی که در امریکا حاصل شد به‌مردان انقلاب چنین آموخت که عمل، هرچند به‌انگیزه‌های مختلف و بتنهائی از افراد صادر شود، هنگامی به‌نتیجه می‌رسد که به‌صورت کوشش مشترك درآید. در چنین کوشش، انگیزه‌های فردی اشخاص، حتی «عناصر نامطلوب»، دیگر نباید مطرح باشد تا نیاز به تجانس تبار و سابقه که اصل قاطع در دولتهای تك ملیتی است، از میان برخیزد. کوشش مشترك، تفاوت تبار و اصالت را عملا به‌برابری مبدل می‌کند. نکتهٔ دیگر ریشهٔ واقع‌بینی شگفت‌انگیز پدران بنیادگذار دربارهٔ طبیعت آدمی است. در انقلاب فرانسه اعتقاد براین بود که خوبی و نیکنهادی انسان منحصر به‌هنگامی است که او خارج از جامعهٔ بشری و در یك وضع اصلی[۱۳۰] موهوم بسر ببرد. پدران بنیادگذار به‌این داوری که در واقع از معتقدات عصر روشنگری بود اعتنائی نداشتند و با واقع‌بینی و حتی بدبینی به‌آن می‌نگریستند چون می‌دانستند که آدمیان منفرداً هرکه باشند، با پیوستن به‌یکدیگر

۱۲۹. شباهتی که از نظر بیان در سند معروف *Bund der Waldstätte* مربوط به‌سال ۱۲۹۱ میلادی کشور سویس مشاهده می‌شود، ظاهری و گمراه کننده است چون هیچ‌گونه جامعهٔ مدنی و سیاسی و نهادها و قوانین تازه در نتیجهٔ این قولهای متقابل بوجود نیامد.

130. original state

می‌توانند جامعه‌ای تشکیل دهند که، ولو مرکب از «گناهکاران»، ضرورتاً لازم نیست جنبهٔ «گناهکار» طبیعت بشری را انعکاس دهد. بنابراین، همان وضع اجتماعی[۱۳۱] که به‌عقیدهٔ انقلابیون‌فرانسه ریشهٔ هرگونه شر و تباهی‌در انسان بود، در نظر ایشان‌تنها راه معقول‌زندگی و طریق نجات از بدی و بدکاری بشمار می‌رفت. افراد می‌توانستند با گام‌نهادن دراین طریق بتنهائی حتی دراین جهان و بدون نیاز به‌یاری الاهی، به‌رستگاری دست یابند. اعتقاد به‌کمال‌پذیری آدمی که در آن روزگار رایج بود و هنگامی که از نظرگاه امریکائی به قالب بیان درآمد آنهمه مورد سوءتعبیر واقع شد، اتفاقاً از همین جا سرچشمه می‌گرفت. این فلسفه در امریکا تداول عام داشت تا اینکه در سدهٔ نوزدهم قربانی تصورات روسوئی شد. پیش از آن، ایمان امریکائیان به‌هیچ‌وجه در گرو نوعی اعتماد نیمه‌دینی به‌طبیعت آدمی نبود بلکه بعکس در این فکر ریشه داشت که از راه پیوندهای مشترك و پیمانهای متقابل، طبیعت فردی انسان را می‌توان به‌حدودی مقید کرد. امید به انسان مبتنی براین امر واقع بود که آدمیان تك‌تك ساکن زمین نیستند بلکه با هم زندگی می‌کنند و دنیائی مشترك بین‌خود تشکیل می‌دهند و همین کیفیت «اینجهانی» در انسان است که مردمان را از دامهائی که طبیعت خودشان برسر راهشان می‌گسترد برکنار نگاه می‌دارد. بنابراین، مشاهده می‌کنیم که قویترین برهانی که جان ادامز در رد سلطهٔ مجمعی واحد بریك کشور می‌آورد این است که اینگونه مجمع در معرض همهٔ رذیلتها و حماقتها و ضعفهائی است که فرد را تهدید می‌کند[۱۳۲].

این امر بستگی نزدیك دارد باماهیت‌قدرت بشری. نیرو، موهبتی است شخصی و مثل دارائی، خصوصی است. قدرت فقط هنگامی ایجاد می‌شود و وجودش مشروط به‌این است‌که افراد برای اینکه دست به‌اقدامی بزنند به‌هم بپیوندند و وقتی به‌هر دلیل پراکنده شدند و

---

131. social state

132. *Thoughts on Government (1776)*, *Works*, Boston, 1851, IV, 195.

یکدیگر را ترک کردند، قدرت نیز از میان می‌رود. پس قدرت تنها بدین وسیله به‌هستی ادامه می‌دهد که مردمان به یکدیگر بپیوندند و قول بدهند و باهم جمع شوند و عهد ببندند. افرادی که بتوانندقدرتی را که برای عمل یا اقدامی در میانشان بوجود آمده است همچنان سالم نگاه دارند، در جریان بنیادگذاری و شکل‌دادن به‌بنائی استوار وارد می‌شوند که باصطلاح مقری باشد برای قدرت بهم پیوستهٔ آنان. در قوهٔ انسان برای قول دادن و برسر پیمان ایستادن، عنصری موجود است از استعداد و ظرفیت او برای جهانسازی. همان‌گونه که قول و قرار با آینده سروکار دارد ودر اقیانوسی از بی‌ثباتی و متلاطم از امواج امور پیش‌بینی‌ناپذیر جزیره‌ای از ثبات فراهم می‌آورد، قوهٔ آدمی برای شکل‌دادن و بنیادگذاری و جهانسازی نیز آنقدرها برای خود ما و عمر ما نیست که برای جانشینان و پسینیان[۱۳۳] ما. توان عمل تنها قوه‌ای است در انسان که به‌تعدد نیاز دارد. این است دستور زبان‌عمل. قدرت تنها صفت بشری است که محل صدق آن فضای خاکی و ناسوتی بین انسانهاست که ایشان را متقابلا با یکدیگر مرتبط می‌کند. چنین است نحو قدرت. به برکت استعداد آدمی برای پیمان بستن و وفای به‌عهد که شاید بالاترین قوهٔ بشر در قلمرو سیاست باشد، دستورزبان عمل و نحو قدرت در کار بنیادگذاری دست به‌دست هم می‌دهند.

به‌عبارت دیگر، آنچه در دورهٔ مهاجرنشینی و پیش از انقلاب در امریکا انجام شد ودر هیچ بخش دیگر جهان اعم از کشورهای دنیای قدیم و سایر مهاجرنشینها بوقوع نپیوست، این بود که عمل، به‌انعقاد یاتشکل قدرت انجامید و موجودیت قدرت از راه قول و میثاق حفظ شد. تأثیر این قدرت که زائیدهٔ عمل بود و به‌وسیلهٔ عهد و پیمان نگه‌داری می‌شد، هنگامی جلب توجه کرد که قدرتهای بزرگ همه با شگفتی دیدند که، به‌رغم اختلافات عدیده، مهاجرنشینها، یعنی همان شهرهای خودگردان و ولایات و بخشها و بلاد، در جنگ با انگلستان پیروز گشتند. اما این پیروزی فقط برای دنیای قدیم شگفت‌انگیز

133. «Posterities»

بود. مهاجران یکصد و پنجاه سال بود که در میان خود میثاق می بستند ودر سرزمینی می‌زیستند که سراپا، از ولایات و ایالات تا شهرها و ناحیه‌ها و شهرستانها و دهکده و بخشها، اجزای آن در عین بستگی به یکدیگر، هریك جداگانه قانوناً تشکل یافته بود ودر حد خود کشوری بشمار می‌رفت با نمایندگانی که «یاران و همسایگان مشفق آزادانه و با رضایت برگزیده بودند۱۳۴.» هرجزء از طرحی «فزونی‌ـ پذیر» بهره می‌برد زیرا پایه‌اش برپیمان متقابل بین کسانی قرار داشت که علاوه بر «همخانگی۱۳۵»، وقتی «در یك کشور با هم پیوند یافتند»، نه‌تنها به‌فکر «جانشینان» خویش بلکه در اندیشهٔ «هرکه در آینده [به‌ایشان] بپیوندد۱۳۶» نیز بودند. مردانی که با اتکا به نیروی بی‌وقفهٔ این سنت، «بریتانیا را وداع گفتند»، از اول امکاناتی را که در پیش بود می‌شناختند و می‌دانستند هنگامی که مردمان «متقابلا با جان و مال و شرف مقدس خود با یکدیگر پیمان ببندند»، می‌توانند قدرتی عظیم بیافرینند۱۳۷.

۱۳۴. این عبارت از موافقتنامهٔ کوچ‌نشینی پراویدنس (Providence) گرفته‌شده که بر پایهٔ آن در ۱۶۴۰ شهر پراویدنس تأسیس گشت (رجوع کنید به همان کتاب از Commager) و خاصه به‌این علت جالب توجه است که اولا برای نخستین‌بار به‌اصل‌انتخاب نماینده اشاره می‌کندو و ثانیاً می‌گوید کسانی که «بدین ترتیب امین» شناخته شدند، «پس از مشاورات و ملاحظات بسیار دربارهٔ دولت خودمان و دولتهای خارج از حیث نحوهٔ حکومت» پذیرفتند که هیچ شکل حکومت چندان «درخور وضع ما نیست که حکومت به‌شیوهٔ داوری [Arbitration] ».

135. cohabiting

۱۳۶. به‌نقل از نظامات اساسی سال ۱۶۳۹ که‌نه‌تیکات (رجوع کنید به‌همان کتاب از Commager) که برایس آن را «قدیمیترین قانون اساسی براستی سیاسی در امریکا» خوانده است. رجوع کنید به:

James Bryce, *The American Commonwealth* (1891), New York, 1950, Vol. I, p. 414.

۱۳۷. عبارت «وداع با بریتانیا» درسندی به‌نام «دستورهای شهر مالدن (Malden) در ایالت ماساچوستس، برای تدوین اعلامیهٔ استقلال» آمده است. (رجوع کنید به همان کتاب از Commager). عبارات تندی که در انشاء این دستورها بکار رفته است «با تحقیر، هرگونه ارتباط با مملکت بردگانه» را رد می‌کند و نشان ←

چنین بود تجربه‌ای که راهنمای مردان انقلاب قرار گرفت و نه‌تنها به‌ایشان، بلکه به‌مردمی که به‌این مردان تفویض اختیار کرده و آنان را «امین» دانسته بودند نیز آموخت که چگونه به‌تأسیس نهادهای همگانی بپردازند. ازاین حیث تجربهٔ مذکور در هیچ جای عالم مانند نداشت؛ اما هنگامی که به‌تعقل یا، بهتر بگوئیم، استدلال این مردان می‌رسیم، دیگر این کیفیت را صادق نمی‌بینیم و معلوم می‌شود دیکینسن حق داشت اندیشناك باشد که مبادا عقل گمراهشان کند. عقل آنان، در صورت و معنا، در قالب عصر روشنگری شکل‌گرفته بود که در آن روزگار هردو کرانهٔ اقیانوس اطلس را دربر می‌گرفت. مقولات بحث همان بود که در فرانسه وانگلستان بکار می‌رفت وحتی دربارهٔ اختلاف نظرها هنوز بیش و کم در چارچوب مفاهیمی گفتگو می‌شد که‌همه در آن شریك بودند. بدین‌سان می‌بینیم در «اعلامیهٔ استقلال» جفرسن از یکسو از رضایت و قبول مردم سخن می‌گوید که

← می‌دهد که حق با توك ویل بود که منشأ انقلاب امریکا را روح حکمفرما در شهرهای خودگردان می‌دانست. نکتهٔ جالب توجه دیگر، اظهارات جفرسن است که می‌گوید: «اگر کشمکشهای آن روز را بتوان کشمکش‌اصولی میان طرفداران حکومت جمهوری و هواخواهان رژیم سلطنت دانست» در آن صورت باید گفت عقاید مردم در گرایش به‌جمهوری سرانجام اختلاف نظر بین دولتمردان را حل و فصل کرد. این بیان نشان می‌دهد که احساس جمهوری‌خواهی چقدر در همهٔ ایالتها نیرومند بود. (رجوع کنید به:
*The Anas*, 4 February 1818. *The Complete Jefferson*, ed. Saul Padover, New York, 1943, p. 1206 ff.)

احساس مذکور ناشی از تجربهٔ بیمانندی بود که فقط در امریکا روی داده بود. در نوشته‌های جان ادامز می‌توان دید که این احساس حتی پیش از انقلاب چقدر قوی بوده است. در سلسله مقالاتی که ادامز در سال ۱۷۷۴ در نشریهٔ *Boston Gazette* نگاشت چنین آمده است: «مردم کوچ‌نشین پلیموث (Plymouth) به معنای صحیح نیاکان ما بودند. آنان برای زمینی که متصرف شدند نه فرمانی در دست داشتند و نه امتیازنامه‌ای. مقام سلطنت و پارلمان انگلستان هیچ‌گونه اختیار و اجازه‌ای برای تأسیس حکومت به‌ایشان نداده بود. از سرخپوستان زمین خریدند و بر پایهٔ اصول سادهٔ طبیعت از خودشان در آن حکومتی برپا کردند... و برمبنای پیمان اصلی بین افراد مستقل به‌اعمال کلیهٔ قوای حکومتی، اعم از مقننه و مجریه و قضائیه، ادامه دادند.» رجوع کنید به:
*Novanglus, Works*, Vol. IV, p. 110.

قدرت حقهٔ حکومتها باید از آن منبعث باشد واز سوی دیگر اعلامیه را با ذکر اصل پیمان متقابل بپایان می‌برد و نه‌خود متوجه است و نه دیگران که بین «قبول» و «قول متقابل» که هرکدام ناظر بریك قسم پیمان اجتماعی است، تفاوتی ساده وابتدائی وجود دارد. از زمانی که پس از عصر پریکلس ۱۳۸ مردان عمل و مردان اندیشه راه خویش را ازیکدیگر جدا کردند وتفکر در راه رهائی ازقید واقعیت و آزادشدن از بند فعلیت و تجربت سیاسی افتاد، این گونه فقدان دقت و روشن‌بینی در عالم مفاهیم مربوط به‌واقعیات و تجربیات موجود، طوق‌لعنتی به‌گردن تاریخ غرب بوده است. از آغاز عصر جدید، مردم وانقلابیون زمانه امیدوار بوده‌اند که این شکاف ترمیم شود. یکی از عللی که‌این امید تاکنون برآورده نشده است و به‌گفتهٔ توك‌ویل حتی دنیای نوهم نتوانست علم جدیدی برای سیاست بوجود آورد، نیرو و انعطاف‌پذیری عظیم سنت فکری ماست که در برابر هر واژگونگی ودگردیسی ارزشها و به‌رغم همهٔ کوششهای متفکران سدهٔ نوزدهم برای سست و نابود کردن این ارزشها، همچنان ایستاده و پایدار مانده است.

به‌هر تقدیر، در مورد امریکا مهاجران دریافته بودند که بنیاد کشورشان با فرمانهای همایونی و امتیازنامهٔ شرکتها گذاشته نشده است و چنین فرمانها برای این صادر شده که به‌نظامی که آنان خود تأسیس کرده‌اند صحه بگذارد و ظاهر قانونی بدهد. مهاجران خویشتن را «تابع قوانینی می‌دانستند که در بدو اسکان اختیار کرده بودند و نیز قوانینی که از آن هنگام به‌وسیلهٔ مجالس قانونگذاری خودشان وضع شده بود» و ادعا داشتند آزادیهائی که از آن برخوردار هستند «با قوانین اساسی خودشان و همچنین با اجازهٔ عقد میثاق از طرف مقام سلطنت تنفیذ شده است۱۳۹.» راست است کـه نظریه‌پردازان

۱۳۸. Periclean Age. دورهٔ زرین هنر و فرهنگ و سیاست در آتن که از حدود سال ۴۶۰ قبل از میلاد با حکمرانی پریکلس (Pericles) آغـاز شد و نزدیك به ۳۰ سال دوام داشت. (مترجم)

۱۳۹. به‌نقل از قطعنامهٔ مورخ ۲۴ ژوئیهٔ ۱۷۷۴ که به‌وسیلهٔ جفرسن نگاشته و از طرف بخش البی مارل (Albemarle) در ایالت‌ویرجینیا صادر شد. «فرمان‌همایونی» ←

مهاجر دربارهٔ قانون اساسی بریتانیا و حقوق مردم انگلستان و حتی قوانین طبیعت مطالب بسیار می‌نوشتند و این فرض را قبول داشتند که حکومت در سرزمینهای مهاجرنشین باید ناشی از فرمان و اجازه‌ای باشد که از سوی بریتانیا صادر می‌شود[۱۴۰]. اما نکتهٔ اصلی در این نظریات، تعبیر یا سوءتعبیر قانون اساسی بریتانیا بود به‌عنوان قانونی بنیادین[۱۴۱] که حتی می‌توانست قدرت قانونگذاری پارلمان را نیز محدود کند. قانون اساسی بریتانیا در پرتو میثاقها و قراردادهای بسته شده در امریکا تفسیر می‌شد. چنین میثاقها در امریکا به‌منزلهٔ قانون بنیادین بود و حجت تلقی می‌شد. حتی بالاترین قوهٔ تقنینیه نیز اجازه نداشت «بی‌آنکه تیشه به‌ریشهٔ خود بزند... از حدود آن پا فراتر بنهد.» به‌سبب اعتقاد راسخ بدین‌گونه میثاقها و پیمانها بود که امریکائیان به‌قانون اساسی بریتانیا و به‌حقوق ناشی از قانون مذکور استناد می‌کردند و اصرار داشتند که «ملاحظات مربوط به‌حقوق اعطا شده به‌موجب فرمانهای همایونی» باید حذف گردد. واکنون دیگر حتی چندان مهم نبود که مردم امریکا بخواهند به پیروی از روش مرسوم زمان این ادعا را «حقی دگرگونی‌ناپذیر و طبیعی» جلوه دهند زیرا به‌هرحال معتقد شده بودند که این حق به‌مثابه «قانونی بنیادین است و ربطی به‌قانون اساسی بریتانیا ندارد[۱۴۲].»

---

→ تقریباً از باب خالی نبودن عریضه افزوده شده است و عبارت عجیب «اجازهٔ عقد میثاق» که از خواندن‌آن احساس می‌شود تناقضی لفظی پیش آمده‌است، آشکارا نشان می‌دهد که غرض اصلی جفرسن میثاق است نه فرمان و اجازه (رجوع کنید به همان کتاب از Commager). پافشاری بر میثاق به عوض فرمان همایونی و امتیازنامهٔ شرکتی، پی‌آمد انقلاب نبود. نزدیك به دهسال پیش از صدور «اعلامیهٔ استقلال»، بنجامین فرانکلین نوشت: «پارلمان در کار اسکان مهاجران به‌هیچوجه دست نداشت و حتی تا سالها بعد که آنان استقرار پیدا کردند، هیچ توجهی به این امر نشان نمی‌داد.» رجوع کنید به همان کتاب از Craven ، صفحهٔ ۴۴.

۱۴۰. همان کتاب از Jensen.

141. fundamental law

۱۴۲. به‌نقل‌از بخشنامهٔ ایالت‌ماساچوستس به‌قلم سموئل‌ادامز (Samuel Adams) در اعتراض به قانون مورخ ۱۱ فوریهٔ ۱۷۶۸ تاون‌زند (Townshend) . کامجر معتقد است که چنین نوشته‌ها خطاب به دولت بریتانیا «یکی از نخستین صورتهای اصلی «قانون بنیادین» در قانون اساسی انگلستان است.»

با اینکه پادشاه خاصی‌که مهاجران با اوطرف بودند سوءاستفاده از قدرت را به‌هیچ‌وجه از حد تحمل نگذرانده بود، اما تجربه درس دیگری راجع به ماهیت قدرت بشری داده بود که براساس آن مهاجران بدین نتیجه رسیدند که حکومت پادشاهی در خور بردگان است «و جمهوری... تنها حکومتی است که ما استقرار آن‌را درامریکا خواهانیم زیرا هرگز نمی‌توانیم راضی به‌اطاعت از هیچ پادشاه دیگری باشیم مگر آن سلطان که به‌علت دانائی وخرد و نیکی و راستی نامتناهی، هیچ‌کس بجز او لایق قدرت نامحدود نیست[۱۴۳].» بااینهمه، نظریه‌پردازان مهاجر همچنان به‌مناقشات طولانی در باب مزایا و مضار شکلهای گوناگون حکومت سرگرم بودند غافل از اینکه اصلا جائی برای انتخاب باقی نمانده است.سرانجام هم به‌جای نظریات ومعلومات، تجربه، یعنی «خرد وحدت یافتهٔ امریکای شمالی... که نزد عامه فراهم آمده بود[۱۴۴]» به‌مردان انقلاب آموخت که معنای واقعی این اصل رومی چیست که می‌گوید: قدرت از آن مردم است[۱۴۵]. ولی، علاوه براین، ایشان می‌دانستند که اصل «قدرت از آن مردم است» تنها در صورتی می‌تواند الهام بخش حکومت قرار گیرد که اصل دیگر «مرجعیت در سناست[۱۴۶]» به آن اضافه شود تا حکومت برقدرت و مرجعیت هردو اشتمال داشته باشد. فرمانهای همایونی و وفاداری و علاقهٔ مهاجران به پادشاه و پارلمان انگلستان این خدمت را به‌مردم امریکا کرده بود که قدرتشان را به‌وقار مرجعیت بیاراید. بنابراین، پس از آنکه منشأ این مرجعیت از سازمان سیاسی جامعهٔ مهاجرنشین در دنیای نو جدا شد، مسالهٔ عمده‌ای که پیش آمد بنیاد نهادن مرجعیت بود نه تأسیس قدرت.

---

۱۴۳. به‌نقل از «دستورهای شهر مالدن» که قبلا به‌آن اشاره شد.

۱۴۴. به‌نقل از «دستورهای ایالت ویرجینیا» به‌تاریخ اول اوت ۱۷۷۴ (همان کتاب از Commager).

۱۴۵. اصل لاتین: *potestas in populo*.

۱۴۶. اصل لاتین: *auctoritas in senatu*.



# بنیاد دوم: نظام جدید زمانه

نظام بزرگ دورانها از نومتولد می‌شود. ــ ویرژیل

## ۱

قدرت نه با مرجعیت یکی است و نه با خشونت. سخنی را که پیش از این به‌اشاره دربارهٔ تمایز میان قدرت و خشونت گفتیم باید اکنون دوباره بیاد بیاوریم. مناسبت این تمایزات بویژه هنگامی آشکار می‌شود که توجه کنیم با اینکه مردان انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه هر دو در یك اعتقاد شریك بودند، اما این اعتقاد برای هریك از دو دسته نتایجی مختلف ببارآورد و این اختلاف بس بزرگ و مصیبت‌بار بود. اعتقاد مشترك عبارت از این بود که قدرت مشروع باید از مردم منشأ بگیرد، ولی موافقت در این باب فقط ظاهری بود. در فرانسه مردم، یعنی le peuple به‌مفهومی که این واژه در انقلاب آن کشور بکار می رفت، سازمان نیافته و برمبنای قانون تشکل پیدا نکرده بودند؛ هرنهاد یا گروه «قانوناً متشکلی» هم که در دنیای قدیم وجود داشت، مانند «دیتها[۱]» و پارلمانها و جمعیتها و «طبقه‌ها[۲]»، برپایهٔ امتیازات خاص

---

۱. diets. غرض مجالسی است مرکب از نمایندگان «طبقات» مختلف (estates) که در برخی کشورهای اروپائی وجود داشت و دارای قوهٔ مشورتی یا قانونگذاری محدود بود. (مترجم)

۲. منظور estates است که قبلا دربارهٔ ماهیت آن توضیح داده‌ایم نه class به معنائی که در سده‌های نوزدهم و بیستم متداول شد. (مترجم)

و نسب و شغل و حرفه استوار بود و به‌نمایندگی از سوی صاحبان منافع معین تشکیل می‌شد وانجام امور مملکتی یا همگانی را به‌پادشاه واگذار می‌کرد که بنا به‌فرض می‌بایست با «خودکامگی روشن‌بینانه[۳]»، همچون «شخصی منورالفکر بتنهائی در مقابل منافع خصوصی متمدد بایستد و عمل کند[۴].» پس استنباط براین قرار گرفت که در رژیم «سلطنت محدود»، چنین گروهها و نهادها حق دارند شکایت و تظلم کنند ودر صورت لزوم از ابراز قبول سر باز بزنند. اما هیچیك از پارلمانهای اروپا مجلس قانونگذاری نبود و اعضا حداکثر فقط حق داشتند «آری» یا «نه» بگویند بی‌آنکه ابتکار یا حق عمل با آنان باشد. شعار معروف انقلاب امریکا که «بدون انتخاب نماینده، از مالیات‌خبری نیست» هنوز از دایرهٔ سلطنت محدود برمی‌خاست که اصل بنیادین آن قبول و رضایت اتباع سلطنت بود. امروز درك قوهٔ عظیم این اصل برای ما دشوار است زیرا بستگی نزدیك مالکیت و آزادی را دیگر از مفروضات نمی‌شماریم. ولی در سده‌های هفدهم و هجدهم و نوزدهم وظیفهٔ اولیهٔ قوانین حفظ و تأمین مالکیت بود نه تضمین آزادیهای فردی و آنچه آزادی را ضمانت می‌کرد مالکیت بود نه قانون. تا پیش از قرن بیستم، مردم هنوز بدون تأمین شخصی مستقیماً در معرض‌فشار دولت و جامعه قرار نگرفته بودند. فقط وقتی مردمی ظهور کردند که از آزادی بهره‌می‌بردند بی‌آنکه برای حراست آزادیهایشان صاحب مال باشند، وجود قوانینی لزوم پیدا کرد که به‌جای حفظ مایملك، مستقیماً خود شخص و آزادیهای فردی او را ایمن نگه دارد. اما در کشورهای انگلیسی زبان در سدهٔ هجدهم، هنوز فرقی بین آزادی و مالکیت نبود و هرکه از مالکیت حرف می‌زد، از آزادی سخن گفته بود و هرکس که حق مالکیت خویش را پس می‌گرفت یا از آن دفاع می‌کرد، برای آزادی

3. enlightened despotism

۴. از سخنان پی‌یترو وری (Pietro Verri) در مقام اشاره به استبداد روشن‌بینانهٔ ملکه ماری‌ترز و ژوزف دوم در اتریش. رجوع کنید به:
Robert Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, Princeton, 1959, p. 105.

جنگیده بود. چشمگیرترین مشابهتی که بین انقلاب امریکا وانقلاب فرانسه وجود داشت، همین کوشش در راه پس گرفتن «آزادیهای» قدیم بود.

ماهیت ویژهٔ گروههائی که به‌موجب قانون در امریکا تشکل پیدا کرده بودند سبب شد که پیامد اختلاف امریکائیها با حکومت انگلستان با نتیجهٔ تعارض بین پادشاه و پارلمان در فرانسه فرق داشته باشد. قطع رابطهٔ پادشاه و پارلمان، ملت فرانسه را بـه «وضـع طبیعی» کشانید چون خود بخود ساخت سیاسی کشور از هم پاشید و علقه‌های میان مردم که مبتنی بر امتیازات متعلق به‌هر رده و «طبقه» دراجتماع بود، از هم گسیخت. در هیچ‌یك از بخشهای دنیای قدیم نهـادها و گروههای قانوناً متشکل به‌معنای صحیح وجود نداشت. ایجاد چنین گروهها ثمرهٔ ضرورتها و نیز هوش وابتکار اروپائیانی بود که نه‌تنها به‌منظور تشکیل یك‌سرزمین مهاجرنشین درقاره‌ای جدید، بلکه به‌قصد تأسیس یك نظام تازهٔ جهانی تصمیم به‌ترك دنیای قدیم گرفته بودند. تعارض مهاجرنشینها با پادشاه و پارلمان انگلستان به‌این انجامید که فرمانهائی که به‌مهاجران اعطا گشته بود وامتیازاتی که به‌علت انگلیسی‌بودنشان به‌ایشان تعلق می‌گرفت باطل گردد. به‌بیان دیگر، حکمرانان پیشین ازکشور بیرون رانده شدند اما مجلسهای قانونگذاری به‌جای خود باقی ماندند. مردم با اینکه از وفاداری نسبت به‌پادشاه انگلستان دست کشید بودند، ولی به‌هیچ‌رو از میثاقها و قراردادها و قولهای متقابلی که با یکدیگر داشتند دست نکشیدند[۵].

۵. می‌دانم که در این نکته با آقای پامر (Palmer) که اندکی پیش مطالبی از کتاب او نقل شد، همعقیده نیستم. با آنکه خود را بسیار مرهون نوشته‌های آقای پامر می‌دانم و با «تز» اصلی او مبنی بر وجود تمدنی به‌نام «تمدن اتلانتیك» موافقم (همان کتاب، صفحهٔ ۴)، اما به‌نظر من وقتی آقای پامر می‌گوید «این نام شاید در سدهٔ هجدهم به‌واقعیت نزدیکتر بود تا در قرن بیستم»، خود متوجه نیست که یکی از علل این امر نتایج مختلفی است که بر انقلابهای اروپا و امریکا مترتب بوده است و این اختلاف نتیجه، ناشی از فرق اساسی است که در مورد «گروههای قانوناً متشکل» در آن دو قاره موجود بود. گروههائی مانند «طبقات» و پارلمانها و نظامهای برخوردار از حقوق و امتیازات خاص که پیش از انقلاب در اروپا وجود ←

هنگامی که مردان انقلاب فرانسه می‌گفتند قدرت یکسره از آن مردم است، مقصودشان از قدرت، یك نیروی قاهر «طبیعی» بود که سرچشمه و منشأ آن خارج از قلمرو سیاسی قرار داشت ــ نیروئی که با خشونت تمام در انقلاب بکار افتاد و مانند گردباد همهٔ نهادهای رژیم سابق را درهم پیچید، نیروئی که بالاتر از انسان تصور می‌شد و در آن به‌دیدهٔ برآمد خشونت متراکم جماعتی بیرون از هرقید و بند و فارغ از هر قسم سازمان سیاسی می‌نگریستند. با مشاهدهٔ انقلاب فرانسه و مردمی که به‌وضع طبیعی کشانیده شده بودند جای شبهه نماند که نیروی متکاثر جماعت می‌تواند زیر فشار بدبختی با چنان خشونتی به یورش درآید که قدرت مهار شدهٔ هیچ نهادی را یارای ایستادگی در برابر آن نباشد. نکتهٔ دیگری که در اثر این تجربه‌ها معلوم شد این بود که، به‌خلاف همهٔ نظریه‌ها، این‌گونه تکاثر هرگز زایندهٔ‌قدرت نیست‌و نیرو وخشونتی‌که زایندهٔ‌کیفیات مربوط به‌مراحل پیش‌از مدنیت وسیاست باشد، عقیم وبی‌ثمر است. مردان انقلاب‌فرانسه بی‌آنکه بدانند چگونه میان خشونت و قدرت تمیز بگذارند، بااعتقاد به‌اینکه همهٔ قدرتها باید از مردم مایه‌بگیرد، دروازه‌های قلمرو سیاست را به روی این نیروی طبیعی و ماقبل مدنی و سیاسی جماعت گشودند و خود نیز مانند پادشاه و قدرتهای پیشین در برابرآن از پای درآمدند. اما مردان انقلاب امریکا قدرت را درست به‌معنای عکس خشونت طبیعی و ماقبل مدنی و سیاسی می‌گرفتند. ایشان معتقد بودند قدرت فقط هنگامی و جائی پا به‌هستی می‌گذارد که مردم گردهم بیایند و با قول و عهد و پیمان متقابل بین خود بستگی والتزام ایجاد کنند چون تنها قدرت مشروع آن است که برپایهٔ موافقت متبادل استوار باشد و قدرت شاهان و شهریاران واشراف به‌علت اینکه دارای چنین کیفیتی نیست

← داشتند با وقوع انقلاب فرانسه درهم پیچیده شدند، اما انقلاب امریکا این‌گونه گروههای مربوط به دورهٔ مهاجرنشینی را باصطلاح «رهائی» بخشید. این تفاوت بقدری قاطع است که به‌عقیدهٔ من اطلاق نام واحد «گروههای قانوناً متشکل» به شهرهای خودگردان و مجامع‌مهاجرنشینها درامریکا و به‌نهادهای‌فئودالی برخوردار از امتیازات و آزادیهای خاص در اروپا، گمراه کننده است.

و حداکثر بر رضایت و قبول مبتنی است، باید ناسره و غصبی بشمار آید. این مردان بخوبی می‌دانستند چه چیز سبب توفیقشان گشته است و چرا ملتهای دیگر درست در همان جا شکست خورده‌اند. به‌گفتهٔ جان ادامز «اعتماد به یکدیگر و اتکا به‌مردم عادی بود که ایالات متحد را قادر ساخت انقلاب را بسر آورد[۶].» سرچشمهٔ این اعتماد، ایده‌ئولوژی مشترك نبود، پیمانهای متقابل بود که ضمناً اساس «انجمنها[۷]» را نیز بوجود آورد ــ یعنی اجتماع و گردهمائی مردم برای هدفهای سیاسی خاص. گفتن این نکته غم‌انگیز است ولی متأسفانه حقیقتی در آن نهفته است که «اعتماد به یکدیگر»، یعنی اصل هماهنگی در عمل، در بخشهای دیگر جهان فقط به منظور توطئه ودر میان توطئه‌گران وجود داشته است.

مردمی که با قول به‌یکدیگر پیوسته بودند ودر حیطهٔ نهادهای مبتنی برمیثاق زندگی می‌کردند، به‌قدرتی نشأت دادند که برای «بسر-آوردن انقلاب» کافی بود بی‌آنکه به خشونت بیکران توده‌ها مجال‌تاختن دهد. اما این قدرت به‌هیچ‌رو برای بنیاد نهادن اتحادی دائمی، یعنی استقرار مرجعیتی جدید، کفایت نمی‌کرد. نه‌میثاق و نه‌قولی که میثاق باید برآن استوار شود، هیچ‌یك برای حصول اطمینان از دوام اتحاد بسنده نیست و حال و کار بشر را از قوام و ثباتی بهره‌مند نمی‌سازد که به‌یاری آن آدمیان بتوانند دنیائی پایدارتر از عمر زودگذر خویش برای اسلافشان پی‌افکنند. افتخار مردان انقلاب این بود که در جمهوریهائی که بنا می‌کردند حکومت از آن قانون بود نه متعلق به افراد؛ ولی مشکل، مسالهٔ مرجعیت بود که می‌بایست مصدر حقانیت قوانین موضوعه باشد و اکنون‌درلباس«قانون بالاتر»ظهورکرده‌بود. شك نیست‌که موجودیت‌قوانین ازقدرت‌مردم وقدرت‌نمایندگان آنها درمجالس قانونگذاری مایه می‌گیرد؛، امااین‌وکلا نمی‌توانند درعین‌حال نمایندهٔ منبعی بالاتر نیزباشندکه‌قوانین‌موضوعه باید ازآن‌منبع‌سرچشمه‌بگیرند

۶. به‌نقل از همان کتاب از Palmer، صفحهٔ ۳۲۲.

7. associations

تا بتوان گفت که برای همه، اعم از اکثریت و اقلیت و نسل حاضر و نسلهای آینده، قوانینی معتبرند. نیاز به‌یك امر مطلق در امریکا و فرانسه در نتیجهٔ کوشش برای یافتن چنین منبعی پدید آمد ــ منبعی که شمول عام داشته باشد و نسلهای آینده نیز آن را قانونی بالاتر تلقی کنند و به‌همهٔ قانونهائی که به‌دست بشر وضع شود اعتبار ببخشد. تنها علت‌اینکه مردان انقلاب‌امریکا به‌سبب این نیاز دچار ژاژخائیهای‌مردان انقلاب فرانسه و روبسپیر نشدند این بود که بروشنی و بی‌ابهام تشخیص دادند که باید فرق گذاشت بین منشأ قدرت که در پائین و در میان مردمان است و منبع قانون که در بالا و در دایـره‌ای زبرین و متعالی است.

در انقلاب فرانسه، رسانیدن مردم به‌مقام خدائی تالی نظری و اجتناب‌ناپذیر این قضیه بود که خواستند قدرت و قانون را از یك‌منبع استخراج کنند. سلطنت مطلقه مدعی بود که بر«حقوق الاهی[8]» استوار است و حکومت عرف را همانند حکومت الاهی تصویر می‌کرد که در آن خداوند قدیر و حکیم که اراده‌اش عین قانون است برای سراسر کائنات قانون وضع می‌کند. مفهوم ارادهٔ کلی که روسو و روبسپیر بدان اعتقاد داشتند در حقیقت همان مشیت الاهی است که فقط لازم است بخواهد یا اراده کند تا قانونی بوجود بیاید. از نظر تاریخی، بین انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه هیچ فرقی بزرگتر از این نبود که در فرانسه انقلابیون به‌اتفاق معتقد بودند «قانون نمایانگر ارادهٔ کلی است» (مادهٔ ششم «اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروند» سال ۱۷۸۹)، سخنی که هیچ‌جا در «اعلامیهٔ استقلال» و «قانون اساسی ایالات متحد» نمی‌توان بدان برخورد. اما همان‌گونه که پیش از این دیدیم، در عمل معلوم شد منبع قوانین حتی مردم و «ارادهٔ کلی» ایشان هم نیست، خود فرایند انقلاب است که بیرحمانه و اتصالا قوانین تازه یعنی مقررات و احکام جدیدی بیرون می‌دهد که به مجرد صدور، به‌وسیلهٔ «قانون بالاتر انقلاب» که خود زایندهٔ این قوانین بوده است، نسخ و لگدکوب

8. «divine rights»

می‌شوند. به قول کندرسه که پس از چهل سال تجربهٔ انقلابی، لب مطلب را بیان می‌کرد: «قانون انقلابی قانونی است که هدفش حفظ انقلاب و تسریع و تنظیم جریان آن باشد[۹].» با اینکه کندرسه در عین حال امیدوار بود که قانون انقلابی بتواند با افزایش شتاب انقلاب، عاقبت روزی را بیاورد که انقلاب «تکمیل» شده باشد و حتی «بالاخره به‌آن پایان بدهد»، ولی این امیدی عبث بود. خواه در عمل و خواه از لحاظ نظری، فقط یك ضد حرکت یا جنبش ضد انقلابی است که می‌تواند فرایند انقلاب را که خود به‌صورت قانون درآمده است، متوقف کند.

«مسالهٔ بزرگ در سیاست که من آن را به‌مسالهٔ «تربیع دایره[۱۰]» در هندسه تشبیه می‌کنم... [این است که] چگونه می‌توان حکومتی یافت که قانون را بالاتر از انسان قرار دهد[۱۱].» مساله‌ای که دراینجا روسو با آن روبروست به‌دور فاسد سی‌یس شباهت نـزدیك دارد، بدین معنا که عده‌ای جمع می‌شوند که با تدوین قانون اساسی حکومتی جدید درست کنند در حالی که خودشان جائی در قانون اساسی ندارند و برای کاری که به‌انجام آن همت گمارده‌اند دارای جواز قانونی نیستند. البته این دور فاسد در مورد وضع قوانین معمولی مصداق ندارد و فقط به‌هنگام تدوین قانون بنیادین یا قانون اساسی پیش می‌آید که باید منزلت «قانون بالاتر» را داشته باشد وکلیهٔ قوانین دیگر نهایتاً از آن مصدر بگیرند. این همان مساله‌ای است که به‌صورت نیاز به‌امر مطلق پدید آمد و مردان انقلاب امریکا و فرانسه هردو خود را با آن روبرو دیدند. مشکل در این بود که، باز به‌قول روسو، برای

---

9. A.N. de Condorcet, «Sur le sens du mot révolutionnaire» (1793), Oeuvres, 1847-9, Vol. XII.

۱۰. squaring the circle. اصطلاحاً برای عنوان کردن مساله‌ای قـدیمی در هندسه بکار می‌رود که بخواهند با در نظر گرفتن دایره‌ای با مساحت معین، فقط به‌کمك خط‌کش و پرگار مربعی بسازند متساوی‌السطح با آن دایره، که البته محال است. (مترجم)

۱۱. به نقل از نامه‌ای از روسو به مارکی دومیرابو، به‌تاریخ ۲۶ ژوئیهٔ ۱۷۶۷.

اینکه قانون بالاتر از انسان قرار بگیرد و بدین‌ترتیب اعتبار قوانین موضوعهٔ بشر مسجل شود، «به‌خدایان نیاز خواهد بود[12].»

نیاز به‌خدایان برای پیکر سیاسی جمهوری در جریان انقلاب فرانسه و در نتیجه تلاش مذبوحانهٔ روبسپیر پدید آمد که می‌کوشید کیشی تازه برای پرستش وجودی برتر و متعالی تأسیس کند. هنگام طرح این پیشنهاد به‌وسیلهٔ روبسپیر چنین می‌نمود که وظیفهٔ اصلی این کیش متوقف کردن سیر جنون‌آسای انقلاب است که لگام گسیخته و دیوانه‌وار همه چیز را به‌نابودی می‌کشید. اما این جشنوارهٔ بزرگ نتوانست در این مهم کامیاب شود، جشنواره‌ای که چون تدوین و استقرار قانون اساسی از توان انقلاب بیرون بود، می‌بایست جای آن قانون را بگیرد ولی از اول بیمقدار و محکوم به‌شکست شد. خدای تازه حتی آنقدر قدرت نداشت که الهام‌بخش عفو عمومی شود واگر بخشایش نشان نمی‌دهد، دست‌کم تخفیفی در مجازاتها قائل گردد. قضیه بقدری مضحك بود که کسانی که در نخستین مراسم تشرف به کیش جدید شرکت می‌کردند نیز مانند نسلهای بعد متوجه مطلب بودند زیرا حتی در آن هنگام هم حتماً می‌دیدند که خدای فلاسفه که قبلا آنهمه هدف تحقیر لوتر و پاسکال واقع شده بود عاقبت تصمیم گرفته است در لباس دلقك سیرك وارد معرکه گردد و خود را بنمایاند. کیش روبسپیر مؤید این نکته است که انقلابهای عصر جدید به‌رغم زبان و اصطلاحی که از خداشناسی عقلی به‌عاریت گرفته و گاه بگاه بکار برده‌اند، و بااینکه فروشکستن ایمان مذهبی را شرط قرار نمی‌دهند، اما تحقیقاً خواهان از میان رفتن ارتباط میان مذهب و سیاستند. حتی روبسپیر هم که همه می‌دانستند قادر به‌درك جنبه‌های ظریف و طنزآمیز قضایا نیست، اگر مستأصل نشده بود و چنین احتیاج مبرمی احساس نمی‌کرد، امکان داشت زیربار این مضحکه نرود زیرا او فقط نیازمند وجودی برتر و متعالی نبود و این اصطلاح را هم خود وضع نکرده بود بلکه، همان‌گونه که می‌گفت، به‌مقننی لایزال و جاوید و به «تمسك

---

12. *il faudrait des dieux*

بلاانقطاع به‌عدالت» احتیاج داشت[۱۳]. روبسپیر به‌مرجعی متعالی و همیشه حاضر نیازمند بود که با ارادهٔ کلی ملت یا انقلاب همانند و منطبق نباشد تا بدین‌سان حاکمیت ملت از حاکمیتی مطلق (یا به‌قول بلکستون «قدرتی خودکامه») مایه بگیرد و جاودانگی، یا دست‌کم دوام و ثبات جمهوری، به‌وسیلهٔ خلود مطلق تضمین گردد و عدالت از مرجعی مطلق ناشی شود و به‌قوانین جامعهٔ جدید مشروعیت ببخشد.

انقلاب امریکا ثابت کرد که از این سه نیاز، احتیاج به‌مقننی لایزال و جاوید از همه شدیدتر است. در انقلاب فرانسه هم دیده شد که این نیاز، گرفتار جبر شرایط تاریخی خاص ملت فرانسه نیست. خندیدن به‌آن دلقك سیرك بکلی از یاد می‌رود وقتی می‌بینیم جان ادامز هم باهمان تصورات، منتهای مضحکه و مسخره، خواستار پرستش وجودی برتر و متعالی است و او را «مقنن بزرگ کائنات[۱۴]» نام می‌دهد یا بخاطر می‌آوریم که جفرسن با چه سنگینی و طمأنینه‌ای در «اعلامیهٔ استقلال» به «قوانین طبیعت و خدای طبیعت» ملتجی می شود. نیاز به‌مبدائی الاهی[۱۵] و استصواب از منبعی متعالی در قلمرو سیاست واینکه این نیاز در انقلاب یعنی به‌هنگام تأسیس سازمان سیاسی جدید جامعه بیش از هرزمان احساس شود، همهٔ این امور قبلا به‌وسیلهٔ پیشگامان نظریهٔ انقلاب به‌استثنای منتسکیو، بوضوح پیش‌بینی شده بود. مثلا لاك اعتقاد راسخ داشت که «خداوند [در انسان] مبدائی برای عمل [تعبیه کرده است]» (تا آدمیان بتوانند بی‌آنکه به‌ذات باری متوسل شوند، فقط به‌ندای درونی وجدان خداداد خویش گوش دهند). ولی‌حتی او هم‌براین نظربود که‌تنها «توسل به‌خدا» می‌تواند به‌کسانی‌که

---

۱۳. همان کتاب از Thompson ، صفحهٔ ۴۸۹.

۱۴. به‌نقل ازمقدمهٔ «گزارش دربارهٔ قانون‌اساسی یا شکل‌حکومت ماساچوستس» (سال ۱۷۷۹). رجوع کنید به «مجموعه آثار»، جلد چهارم.
مقصود قاضی داگلاس (Douglas) هم همین بود که نوشت «ما مردمی مذهبی هستیم که نهادهایمان با فرض وجودی متعالی تأسیس شده است». به‌نقل از:
Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958, p. 193.

15. divine principle

از «وضع طبیعی» بیرون می‌آیند و می‌خواهند قانونی بنیادین برای جامعه وضع کنند، یاری بدهد[۱۶]. بنابراین، خواه در عمل و خواه در عالم نظریات، ناگزیر به‌این واقعیت خارق اجماع برمی‌خوریم که انقلابها و شرایط بحرانی واضطراری انقلاب بود که موجب می‌شد مردان «روشن‌بین» سدهٔ هجدهم در همان حال که برای رهانیدن قلمرو عرف از زیر نفوذ کلیسا و جدا کردن سیاست و دین می‌کوشیدند، خواستار استصواب دینی نیز بشوند.

برای اینکه ماهیت مسألهٔ نیاز به‌امر مطلق را دقیقتر بفهمیم باید متذکر شویم که این موضوع هرگز سبب حیرت و سرگشتگی یونانیان و رومیان باستان نبود. جان ادامز حتی پیش از وقوع انقلاب امریکا معتقد به‌وجود حقوقی بود «مقدم بر هرگونه حکومت... و ناشی از مقنن بزرگ کائنات»، و بعد هم او بود که اصرار داشت قانون طبیعی یا فطری باید همیشه ملحوظ و محفوظ باشد زیرا می‌گفت «ممکن است پیش از آنکه خود متوجه باشیم پارلمان [انگلستان] ما را به‌توسل به‌آن وادارد[۱۷].» اما جالب توجه اینکه حتی ادامز هم بخطا می‌پنداشت که «ملل باستانی عموماً فقط خداوند را قادر به‌وضع قوانین برای آدمیان می‌دانستند[۱۸]» در صورتیکه نه nomos[۱۹] یونانی و نه lex[۲۰] رومی هیچیك منشأ الاهی نداشت و برای قانونگذاری در یونان و روم نیازی به‌کسب الهام از خدا نبود[۲۱]. مفهوم قانون الاهی

---

۱۶. جان لاك، «رسالهٔ اول دربارهٔ حکومت»، بخش ۸۶؛ «رسالهٔدوم دربارهٔ حکومت»، بخش ۲۵.

17. *Dissertation on Canon and Feudal Law*

18. *A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America*, 1778, *Works*, Vol. IV, p. 291.

۱۹. واژهٔ یونانی به معنای قانون یا آداب و رسوم. لفظ عربی «ناموس» از همین ماده است. (مترجم)

۲۰. واژهٔ لاتین به معنای قانون. (مترجم)

۲۱. به‌این جهت در روزگار باستان بالاترین ستایش دربارهٔ یك قانونگذار این بود که بگویند قوانینش چنان خوب تنظیم شده که دشوار می‌توان باور کرد که کار یکی از خدایان نبوده است. چنین چیزی معمولا راجع به لوکورگوس (Lycurgus) گفته می‌شد. (رجوع کنید مخصوصاً به پولوبیوس، بهرهٔ ششم، ←

مستلزم آن است که مقنن بیرون و بالاتر از دایرهٔ قوانینی باشد که خود وضع می‌کند در حالی که در روزگار باستان این از نشانه‌های حکام جبار بود نه از ویژگیهای خدایان که قوانینی را به‌مردم تحمیل کنند و خود مکلف به‌رعایت آن قوانین نباشند۲۲. باید افزود که در یونان قانونگذار از خارج جامعه می‌آمد و امکان داشت بیگانه‌ای باشد که از سرزمینی دیگر دعوت می‌شود؛ ولی این صرفاً بدان معنا بود که وضع قانون امری است ماقبل مدنی و سیاسی و مقدم بر وجود polis یا دولتشهر، همان‌گونه که مثلا کشیدن دیوار به‌دور شهر مقدم بر بنای شهر است. کسی که در یونان قانون وضع می‌کرد خارج از سازمان سیاسی جامعه قرار داشت اما نه خود را بالاتر از آن می‌گرفت و نه کسی او را خدا می‌انگاشت. صرف‌نظر از ریشهٔ لغوی، معنای واژهٔ

---

بخش ۲ ـ ۴۸). منشأ خطای ادامز احتمالا پلوتارخس بود (Plutarch) که حکایت می‌کند در معبد دلفوی یا دلفی (Delphi) به لوکورگوس اطمینان داده شد «قانون اساسی که می‌خواهد استقرار دهد از همهٔ [قوانین] در جهان بهتر است.» به‌موجب روایت پلوتارخس، سولون (Solon) هم پیامی غیبی و حاکی از تشویق از آپولون (Apollo) دریافت کرد. البته ادامز نوشتهٔ پلوتارخس را با دید مسیحی خوانده بود زیرا در متن اثر چیزی نیست که بر مبنای آن بتوان نتیجه گرفت که سولون یا لوکورگوس از خدا الهام می‌گرفته است.

حقیقت مطلب‌را بهتر از جان ادامز، مدیسن کشف کرده بود که می‌گوید: «در کلیهٔ موارد در عهد باستان که حکومتی برپایهٔ مشورت و رضایت تأسیس گشته و گزارشی از آن رسیده است، این کار به‌دست شهروندی خردمند و درست کردار انجام یافته است نه به‌وسیلهٔ مجمعی از افراد.» رجوع کنید به:

*The Federalist*, No. 38.

این گفته لااقل در مورد یونان باستان صحت دارد، اما محل تردید است که سبب اینکه «یونانیان... حزم و احتیاط را کنار گذاشتند و سرنوشت خویش را به‌دست یك نفر سپردند» این بود «که ترس از نفاق... بر آگاهی از خیانت یا بی‌کفایتی فرد می‌چربید» (همان کتاب). واقعیت این است که در یونان قانونگذاری در ردیف حقوق و تکالیف شهروند بشمار نمی‌رفت و وضع قانون امری ماقبل مدنی و سیاسی محسوب می‌شد.

۲۲. در بحث در همین معناست که سیسرون می‌گوید:

*Nec leges imponitpopulo quibus ipse non pareat.*

یعنی: «کسی نمی‌تواند قوانینی به مردم تحمیل کند که خود از آن اطاعت‌نمی‌کند.» به‌نقل از:

*De Re Publica*, I, 52.

nomos هنگامی تکمیل می‌شودکه در تقابل با لفظ phusis یعنی چیزهای طبیعی قرار بگیرد و ماهیت «مصنوع[۲۳]» و قراردادی قوانین ساختهٔ بشر را بیان کند. گرچه این واژه در طی قرون متمادی تمدن یونان معانی گوناگون به‌خود گرفت اما هرگز «دلالت مکانی[۲۴]» اصلی از آن حذف نشد یعنی «مفهوم گستره یا اقلیمی که قدرتی مشروع با حد و رسم معین در آن برمرحلهٔ اجرا درآید[۲۵].» پیداست که ارتباط‌دادن nomos با «قانونی بالاتر» بکلی بیمعناست. حتی قوانین موضوع بحث افلاطون هم از چنین «قانون بالاتر» مایه نمی‌گیرد که بگوئیم موجب سودمندی و مقوم قانونیت و اعتبار آنها می‌شود[۲۶]. تنها جائی که در تاریخ انقلابها و بنیادگذاریهای عصر جدید اثری می‌توان از نقش و مقام این‌گونه مقنن یافت که به‌سازمان سیاسی جامعه مربوط شود ظاهراً پیشنهاد معروف روبسپیر است که در آن می‌گوید: «اعضای مجلس مؤسس رسماً متعهد گردند که کار بنای معبد آزادی را کــه شالودهٔ آن را ریخته‌اند به‌دیگران واگذارند و با بزرگواری، عــدم صلاحیت خویش را برای شرکت در انتخابات بعدی اعلام دارند.» مأخذ پیشنهاد روبسپیر همیشه در عصر جدید مجهول بوده است و «مورخان هر قسم انگیزه و غرضی را برای آن عنوان کرده‌اند[۲۷].»

---

23. «artificial» 24. «spatial significance»
25. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, (1912), Torchbooks edition, ch. I, p. 30.

۲۶. بحث در جزئیات ما را از مطلب دور خواهد کرد. ظاهر قضیه این است که سخن مشهور افلاطون در رسالهٔ «نوامیس» (*The Laws*) مشعر بر آنکه «یك خدا میزان همه چیز است» احتمالا دلالت بر «قانونی بالاتر» از قوانین موضوعهٔ بشر دارد. این نظر به‌عقیدهٔ من خطاست، دلیلش هم فقط این نیست که «میزان» یا «معیار» (به یونانی *metron* ) با قانون فرق دارد. هدف راستین قوانین برای افلاطون بیش از آنکه جلوگیری از بیدادگری باشد اصلاح و ارتقا شهروندان است. میزان سنجش خوبی و بدی قوانین سودمندی آنهاست: هرچه شهروندان را از گذشته بهتر کند قانون خوبی است، هرچه آنان را مانند گذشته نگهدارد بی‌تفاوت و حتی زائد است و هرچه ایشان را بدتر کند، بد است.

۲۷. برای اطلاع بیشتر از این «فکر غیرعادی» روبسپیر رجوع کنید به:
*Le Défenseur de la Constitution* (1792), No. 11: *Oeuvres complètes*, ←ed. G. Laurent, 1939, Vol. IV, p. 333.

به‌رغم اختلاف کلی با nomos یونانیان، در قوانین‌روم هم نیازی به‌هیچ مرجع و مصدر متعالی نبود. وضع قوانین نیز مثل هرفعالیت عمدهٔ سیاسی دیگر به‌چیزی جزاین احتیاج نداشت که، مطابق قواعد دینی روم، خدایان فقط سری به‌تصدیق دربرابر آن بجنبانند. در نزد رومیان، به‌خلاف تصوری که مردم یونان از nomos داشتند، lex مقارن با تأسیس شهر روم بوجود نیامده بود و قانونگذاری بر مدنیت و سیاست تقدم زمانی نداشت. معنای اصلی کلمهٔ lex «بستگی نزدیك» یا نسبت و رابطه است، یعنی چیزی که دو چیز یا دو کس را که شرایط و احوال برونی به‌هم نزدیك کرده است، به‌یکدیگر مرتبط و متصل می‌کند. بنابراین، وجود خلق، به‌مفهوم یگانگی قومی و قبیله‌ای و ارگانیك، مستقل از وجود قوانین بود. برطبق روایت ویرژیل[۲۸]، اهل ایتالیا «امت کیوان یا زحل بودند[۲۹] که برای پایبندی به‌عدالت به هیچ قانون نیاز نداشتند چون خود درستکار و عادل بودند و از رسوم خدایان قدیم پیروی می‌کردند[۳۰].» احتیاج به «قوانین» فقط هنگامی احساس شد که آینیاس و همرزمان او از شهر ترویا به‌ایتالیا آمدند و میان مهاجمان و بومیان جنگ درگرفت. این قوانین صرفاً وسیلهٔ استقرار صلح نبود. دو دسته مردم کاملا مختلف که در میدان جنگ به‌نقطه‌ای واحد رسیده بودند، اکنون از راه این قوانین، یعنی از طریق عقد و پیمان، با یکدیگر متحد و همپیمان می‌شدند. رومیان

← جملهٔ آخر دربارهٔ مورخان از همان کتاب Thompson ، صفحهٔ ۱۳۴ نقل شده است.

۲۸. Publius Vergilius Maro (یا مطابق ضبط فرانسوی که در فارسی رایجتر است: ویرژیل) شاعر نام‌آور رومی (۱۹ ــ ۷۱ قبل از میلاد). آثار او که جملگی به‌زبان لاتین نوشته شده عبارت است از «سرودهای شبانی» (*Eclogues*)، «سرود ــ های روستائی» (*Georgics*) و از همه مهمتر منظومهٔ بزرگ *Aeneid* که در آن به‌سبك همر سرگذشت آینیاس (*Aeneas*) جنگاور نامدار ترویا از آوارگی و عشق او به‌ملکهٔ کارتاژ تا ورودش به‌ایتالیا و بنیادگذاری روم نقل شده‌است. (مترجم)

29. Saturn

30. *Aeneid*, Book VII, Modern Library Edition, p. 206.

شکست دشمن و استقرار صلح را پایان جنگ نمی‌دانستند. جنگ هنگامی درنظر آنان به‌طور رضایت‌بخش پایان می‌یافت که دشمنان پیشین به‌دوستان و متحدان و همپیمانان (socii) روم مبدل‌گردند. هدف روم این نبود که همهٔ دنیا را به‌زیر قدرت و سیطرهٔ (imperium) خود درآورد؛ غرض این بود که بستگیهائی که روم ایجاد می‌کرد سرانجام همهٔ کشورهای جهان را دربر بگیرد. این آرزو در شماراحلام شاعرانه نبود. خود مردم روم، یا همان populus Romanus، وجود خویش را مرهون مشارکتی[۳۱] می‌دانستند که در نتیجهٔ جنگ ایجاد شده بود، یعنی اتحاد میان نجبا و عوام که نزاعشان از طریق قانون معروف به «الواح دوازده‌گانه[۳۲]» پایان گرفته بود. ولی رومیان این کهنترین و پرافتخارترین سند تاریخ کشورشان را هم ملهم ازخدایان نمی‌دانستند و می‌گفتند در بدو امر هیأتی از روم برای بررسی نظامهای قانون‌ـ گذاری به‌یونان اعزام شده بود[۳۳]. بنابراین، جمهوری روم بنای کار خود را بر اتحاد دائم بین نجبا و عوام گذاشت و از leges[۳۴] عمدة به عنوان وسیله‌ای استفاده می‌کرد برای عقد معاهدات و حکمراندن بر ولایات و جوامعی که با روم متحد شده‌بودند و مجموعاًگروه همپیمانان و متحدان (socii) روم را تشکیل می‌دادند و اعضای ائتلافیه یا اتحادیهٔ روم (societas Romana) محسوب می‌گشتند.

پیش از این متذکر شدیم کـه در میان نظریه‌پردازان قبل از انقلاب فقط منتسکیو بود که لزومی برای وارد کردن امری مطلق، یعنی قدرتی خدائی یا خودکامه، در قلمرو سیاست نمی‌دید. در نخستین فصل کتاب «روح‌القوانین»، او قانون را نسبت یا رابطه‌ای (rapport) تعریف می‌کند که میان موجودات مختلف برقرار است. تا جائی که من

---

31. partnership

۳۲. Law of the Twelve Tables. منظور قوانینی است که بر دوازده لوح چوبین حك یا نگاشته شده بود و قدیمترین قوانین رومی بشمار می‌رفت و در زبان لاتین به آن *Lex XII Tabularum* می‌گفتند. (مترجم)

33. Livy, III, 31. 8.

۳۴. جمع lex، به‌معنای «قوانین». (مترجم)

اطلاع دارم وی تنها کسی است که واژهٔ «قانون» را به‌مفهوم قدیمی و کاملا رومی آن بکار می‌برد. البته منتسکیو فرض را براین می‌گذارد که عالم دارای «آفریدگار و نگه‌داری» است و از «وضع طبیعی» و قوانین فطری یا طبیعی سخن می‌گوید؛ اما به‌عقیدهٔ او، مناسباتی که بین خالق و مخلوق یا در میان آدمیان در وضع طبیعی برقرار است صرفاً به‌معنای regles یا قواعدی است که طرز ادارهٔ دنیا را تعیین می کند وبدون آن اساساً دنیائی نمی‌تواند موجود باشد۳۵. درنظر منتسکیو قوانین طبیعی و قوانین دینی هیچ‌یك به‌معنای «قانون بالاتر» نیست. قوانین مذکور فقط روابطی است که بین اقلیمهای گوناگون هستی وجود دارد و حافظ آنهاست. او هم مانند رومیان قانون را چیزی می‌داند که بین دو امر مختلف نسبت برقرار می‌کند و بنابراین خود مطابق تعریف نسبی است. بدین سبب منتسکیو نیازی به‌منشأ ومرجعی مطلق نمی‌بیند و به‌خود اجازه می‌دهد که «روح قانون» را بدون طرح مسالهٔ پردردسر اعتبار مطلق قوانین تشریح کند.

مقصود از این یادآوریها و تأملات تاریخی رسانیدن این نکته است که مسالهٔ یافتن امری مطلق که بتواند به‌قوانین موضوعه و ساختهٔ بشر اعتبار بدهد، بعضاً از حکومتهای مطلقه به‌ارث رسیده بود. این حکومتها نیز به‌نوبهٔ خویش وارث قرنهای درازی بودند که در طی آن، قلمرو عرف جز با استصواب از کلیسا نمی‌توانست پای بگیرد و بنابراین قوانین‌عرفی‌صرفاً جلوهٔ دنیوی‌قانونی تلقی‌می‌شدندکه خداوند معین کرده بود. اما این تنها یك بخش از داستان است. مهمتر ومؤثرتر اینکه کلمهٔ «قانون» در قرون مورد بحث معنائی یکلی متفاوت پیداکرد. به‌رغم تألیر عظیم نظام قضائی و قانونگذاری روم در تکوین و رشد

---

۳۵. «روح القوانین»، کتاب اول، فصلهای ۱ تا ۳، همچنین کتاب بیست و ششم، فصل ۱. به‌موجب قانون اساسی، نه‌تنها «قوانین ایالات‌متحد» بلکه «کلیهٔ معاهدائی که... به‌وسیلهٔ ایالات متحد بسته شود نیز جزء بالاترین قانون کشور محسوب خواهد شد.» این نشان می‌دهد که تا چه حد مفهوم قانون در امریکا متأثر از مفهوم lex در روم است و از تجربه‌ای که در نتیجهٔ نخستین میثاقها و قراردادها حاصل گشت تأثیر پذیرفته است.

نظامات حقوقی قرون وسطا و عصر جدید، قانون کم‌کم با احکام‌الاهی یکسان قرار گرفت و به‌ندائی از جانب خدا تعبیر شد که بشر را از ارتکاب به‌برخی امور نهی می‌کند. ولی مسلماً امکان‌پذیر نبود که این‌گونه احکام یا فرمانها بدون ضمانت اجرائی دینی بتواند الزام‌آور باشد. قانونی که به‌چنین فرمانی تعبیرشود و مردمان اطاعت از آن را صرف‌نظر از هرگونه رضایت و قبول و موافقت متقابلی که از سوی آنان بیان گردد برخویش فرض بدانند، نیازمند منبعی متعالی برای کسب اعتبار است که فراسوی قدرت بشر قرار داشته باشد.

البته غرض این نیست کـه بگوئیم آنچه سابقـاً ius publicum خوانده می‌شد وبعداً «قانون اساسی» نام گرفت یا آنچه به ius privatum معروف بود و سپس در میان ما به «قانون مدنی» موسوم گشت، دارای ویژگیهای احکام الاهی است. اما مردم غرب جوهر قانون و حتی قوانین گرفته شده از مآخذ رومی را برتصویری انطباق دادند و، به‌رغم استفاده از مصطلحات حقوقی روم در تفسیر قضائی، از الگوئی یاری جستند که به‌روم ارتباطی نداشت بلکه از سنت یهود مصدر می‌گرفت و در احکام دهگانهٔ موسی متجلی بود. در سده‌های هفدهم و هجدهم، قانون طبیعی جای الوهیت را گرفت. این مقام سابقاً به‌خدای یهود تعلق داشت که چون صانع عالم بود مقنن کائنات نیز محسوب می‌شد. بعد عیسی مسیح که نمایندهٔ مرئی و تجسم مادی خدا در زمین بود براین مقام ایستاد و سپس جانشینان وی یعنی پاپها و اسقفهای روم و پادشاهانی که پس از ایشان آمدند و مرجعیت خویش را از او کسب می‌کردند جای وی را گرفتند تا عاقبت پروتستانهـا سر به‌طغیـان برداشتند و دوباره به‌قوانین و میثاقهای قوم یهود و شخص مسیح روی آوردند. با همهٔ این احوال، هیچ تغییری در الگوئی که ذکر کردیم حاصل نشد. اشکال قانون طبیعی در این بود که مبدع و منبعی نداشت. قانون طبیعت را فقط می‌توان نیروئی تلقی کرد مستقل از کیفیات شخصی و بالاتر از بشر که قطع نظر از هرگونه فعل و ترک فعل از سوی آدمی، به‌هرصورت بر او فائق است. پس می‌بایست برای اینکه

«قانون طبیعت» منشأ اعتبار قوانین ساختهٔ بشر باشد، عبارت «خدای طبیعت» را هم مانند جفرسن به‌آن افزود چون دراین صورت دیگر مهم نبود که، با توجه به‌جو زمان، خداوند از طریق ندای وجدان آفریدگان خویش را موردخطاب قرار دهد و به‌نور عقل منورشان‌کند یا به‌وسیلهٔ وحی و کتاب مقدس احکام خویش را به‌ایشان آشکار نماید. اما مطلب همیشه این بود که قانون طبیعت هم برای آنکه لازم‌الاتباع باشد، به‌استصواب الاهی نیاز داشت[۳۶].

بزودی معلوم شد که تأمین ضمانت اجرائی دینی برای قوانین بشری به‌بسیاری چیزها بیش از نظریهٔ «قانون بالاتر» نیازمند است و حتی اعتقاد به «مقننی لایزال» و پرستش «وجودی متعالی» هم برای این منظور کافی نیست. می‌بایست به «حیات اخروی برای دریافت کیفر و پاداش» ایمان ورزید که «یگانه بنیاد راستین نظامات اخلاقی است[۳۷].» این امر هم در مورد انقلاب فرانسه صادق بود و هم انقلاب امریکا. در فرانسه، مردم یا ملت جای شهریار مطلق‌العنان را گرفتند و روبسپیر تنها کاری که انجام داد «پشت و روکردن نظام قدیم» بود[۳۸]. (برای این منظور، تصور خلود روح و «تمسك بلاانقطاع به‌عدالت» ضرورت داشت[۳۹] چون تنها بدین وسیله ممکن بود به‌حکمران جدید دهانه زد و این فرمانروای مطلق را که خویشتن را آزاد از قید قوانین موضوعهٔ خود می‌انگاشت، از

۳۶. در روم باستان، قانون طبیعی به هیچ رو «قانون بالاتر» محسوب نمی‌شد؛ بعکس، حقوقدانان رومی «معتقد بودند که قانون طبیعی پائینتر از قوانین جاری است نه عالیتر از آنها» به‌نقل از:
Ernst Levy, «Natural Law in the Roman Period,» *Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame*, Vol. II, 1948.

۳۷. رجوع کنید به پیش‌نویسی که جان ادامز برای قانون اساسی ایالت ماساچوستس تهیه کرده بود (همان کتاب).

۳۸. همان کتاب از Thompson ، صفحهٔ ۹۷.

۳۹. «تصور وجود متعالی و خلود روح به منزلهٔ تمسك بلاانقطاع به‌عدالت است و بنابراین تصوری اجتماعی و جمهوری‌خواهانه است.» به‌نقل از نطق هفتم مه ۱۷۹۴ روبسپیر در کنوانسیون. رجوع کنید به «مجموعهٔ آثار» ویراستهٔ Lapponraye، جلد سوم، صفحهٔ ۶۲۳.

ارتکاب به‌جنایت بازداشت. از نظر قوانین عمومی، انتساب جرم به ملت هم مانند سلاطین مطلقهٔ پیشین غیرممکن بود زیرا ملت جانشین خدا در زمین محسوب می‌شد؛ ولی چون از طرف دیگر ملت نیز مثل همان سلاطین در عمل شدیداً در معرض ارتکاب اعمال ناروا قرار داشت، می‌بایست مجازاتی برایش معین شود که به‌گفتهٔ براکتن «هیچ‌کس را الا خدای منتقم یارای دادن آن نباشد.») در امریکا، عبارت «حیات اخروی برای دریافت کیفر و پاداش» صریحاً در کلیهٔ قوانین اساسی ایالتی ذکر شده است گرچه در «اعلامیهٔ استقلال» یا قانون اساسی کشور امریکا اثری از آن بچشم نمی‌خورد. البته از این مقدمه نباید نتیجه گرفت که تدوین‌کنندگان قوانین اساسی ایالتی به «روشن‌بینی» جفرسن ومدیسن نبودند. گذشته از هرگونه تأثیر که مسلك پیرایشگری ممکن است در خوی و منش امریکائی گذاشته باشد، باید در نظر داشت که مردان انقلاب و بنیادگذاران جمهوری امریکا متعلق به‌عصر روشنگری و جملگی مؤمن به‌خداشناسی عقلی بودند. اینکه می‌بینیم به‌رغم ناسازگاری اعتقاد به‌آخرت با خداشناسی عقلی، باز هم ایشان به‌حیات اخروی روی می‌آوردند به‌سبب تعصبات و التهابات مذهبی نبود، به‌دلیل فایدهٔ مسلم ایمان به‌آخرت برای کشورداری بود و خطرات سیاسی عظیمی که تصور می‌رفت قلمرو عرفی‌را تهدید می‌کند.

برای ما که اینهمه شاهد جنایات سیاسی در مقیاس بیسابقه و به دست کسانی بوده‌ایم که خویشتن را از قید هرگونه اعتقاد به «آخرت» آزاد می‌دیده‌اند و هیچ ترسی از «خدای منتقم[40]» نداشته‌اند، ظاهراً نباید محلی برای مناقشه با عقل سیاسی بنیادگذاران جمهوری امریکا باقی باشد. عقل سیاسی بود نه‌ایمان مذهبی که باعث شد جان ادامز این جمله‌های شگفت‌انگیز و پیامبرگونه را بنویسد که «آیا امکان دارد حکومت ملتها به‌دست افرادی بیفتد که منادی غم‌انگیزترین مرامند و به‌مردم می‌آموزند که آدمیان همچون کرم شب فروزند و سایهٔ هیچ پدری برسرشان نیست؟ آیا راه جلب احترام به‌شرافت انسانی این است؟

40. avenging God

یا این راهی است برای اینکه آدمکشی را مثل شکار یك پرنده بی‌اهمیت جلوه دهند و قتل عام قبیلهٔ روهیلا[۴۱] را مانند بلعیدن کرمهائی که روی یك تکه پنیر لانه کرده‌اند، بیضرر قلمداد نمایند[۴۲]؟» به‌دلیل تجربه‌هائی که ما دراین زمینه کسب کرده‌ایم، شاید اکنون وقت آن رسیده باشد که در عقیدهٔ جاری نسبت به‌روبسپیر تجدید نظر کنیم و دیگر نگوئیم مخالفت او با الحاد به‌سبب شیوع این مسلك در میان اشراف بود و به‌سخن او باور بیاوریم که می‌گفت فهم این نکته برایش دشوار است که چگونه یك قانونگذار می‌تواند ملحد باشد و وجود خدا را انکار کند در حالی‌که ضرورتاً باید متکی به «احساس مذهبی» باشد، احساسی‌که تصور تضمین وتصویب دستورهای‌اخلاقی را به‌وسیلهٔ قدرتی بالاتر از بشر در روح انسان مرتسم سازد[۴۳].

و سرانجام به‌نکته‌ای می‌رسیم که شاید از نظر آیندهٔ جمهوری امریکا بالاترین اهمیت را داشته باشد و آن جمله‌ای است که علاوه بر عبارت «خدای طبیعت»، در مقدمهٔ «اعلامیهٔ استقلال» می‌آید و مربوط است به‌همان منشأ متعالی قوانین و سازمان سیاسی جدید جامعه. کلمات مورد بحث هم با اعتقاد بنیادگذاران جمهوری به‌خداشناسی عقلی هماهنگ است و هم با وضع کلی فکری در عصر روشنگری در سدهٔ هجدهم. در این جملهٔ معروف جفرسن می‌نویسد: «ما معتقدیم که این حقایق بدیهی[۴۴] است[۴۵].» او با این کلمات اساس توافق بین

۴۱. Rohilla . قبیله‌ای در ایالت اوتار پرادش در هندوستان که محل زندگی افراد آن شامل نواحی مرادآباد و شاه جهانپور و رامپور است. (مترجم)

۴۲. به‌نقل از:

*Discourses on Davila, Works, Vol.* VI, p. 281.

در نطقی که بالاتر جمله‌ای ازآن نقل شد، روبسپیر تقریباً با همین لحن می‌گوید: «چه سودی می‌بری از اینکه بشر را متقاعد‌کنی نیروئی کور وبیخرد برسرنوشتش حاکم است که جنایت و فضیلت را به‌یك چوب می‌راند؟»

۴۳. همان نوشته از Robespierre ، همان جا.

44. self-evident

۴۵. بقیهٔ جمله چنین است: «... که جمیع آدمیان برابر آفریده شده‌اند و آفریدگار به آنان بعضی حقوق انفکاك‌ناپذیر اعطا کرده است و از آن جمله است حق حیات، حق آزادی و حق طلب خوشبختی... الخ». (مترجم).

انقلابیون را که توافقی ضرورتاً نسبی است زیرا هرکس به‌نسبت خود توافق می‌کند، با حقیقتی مطلق می‌آمیزد که محتاج موافقت نیست چون به‌علت بداهت، بدون احتجاج و برهان برای عقل الزام‌آور است. این حقایق بدیهی یا خود آشکارند و بدین سبب باید آنها را مقدم بر استدلال یا ماقبل تعقلی[۴۶] شمرد؛ یعنی چون محصول تعقل نیستند بلکه عقل از آنها صورت می‌بندد[۴۷] و این خاصیت بداهت آنها را فراسوی بحث‌و بازنمود[۴۸] قرار می‌دهد، بنابراین به‌یك معنا باید گفت همانند قدرت خودکامه شخص را ملزم می‌کنند و همانقدر علی‌الاطلاق صادقند که وحی در ادیان یا اصول متعارفه در ریاضیات. به‌گفتهٔ جفرسن،این امور عبارت از آن‌گونه «گمانها و معتقدات آدمیان است که به‌ادارهٔ ایشان وابستگی ندارد بلکه اجباراً و بی‌اختیار از شواهد عرضه شده نزد عقل نتیجه می‌گردد[۴۹].»

شگفت‌آور نیست اگر عصر روشنگری به‌ماهیت الزام‌آور حقایق بدیهی توجه حاصل کرده باشد. نمونهٔ مثالی این‌گونه حقایق از زمان افلاطون تاکنون قضایائی بوده است که در ریاضیات با آن روبرو هستیم. لومرسیه دولا ریویر[۵۰] حق داشت که نوشت: «اقلیدس حقیقتاً حاکمی خودکامه است و حقایق هندسی که از او به‌ما رسیده قوانینی است به‌حقیقت‌استبدادی. استبداد قانونی این‌قوانین باخودکامگی شخص مقنن یکی است و عبارت است از نیروی ایستادگی‌ناپذیر قضایای بدیهی[۵۱].» این فکر تازگی نداشت. متجاوز از یکصد سال پیش، گروتیوس[۵۲] نوشته بود: «حتی خدا هم نمی‌تواند سبب گردد که دو

---

46. pre-rational 47. they inform reason 48. disclosure

۴۹. به‌نقل از پیش‌نویس مقدمه‌ای که جفرسن بر «قانون آزادی دینی» برای ایالت ویرجینیا نوشت.

۵۰. Le Mercier de la Rivière. متفکر فیزیوکرات فرانسوی در سدهٔ هجدهم که در زمینهٔ نظریهٔ اقتصادی laissez-faire دارای تألیفات متعدد است. (مترجم)

51. Mercier de la Rivière, *L'Order naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), I, Ch. XXIV.

۵۲. Hugo Grotius (۱۶۴۵ ـ ۱۵۸۳). حقوقدان و دولتمرد هلندی که در زمینه‌های مختلف حقوقی دارای آثار ارزنده است و نظریاتش بعدها از ارکان حقوق بین‌الملل قرار گرفت. (مترجم)

جفرسن پاسخ می‌دهد: «جمهوریهای اولیه نواحی و جمهوریهای بخشها و جمهوریهای ایالات و جمهوری ایالات متحد همه به‌درجات اقتدار دارند و همه از اساس قانونی برخوردارند و همه از اختیارات تفویض شده بهره می‌برند و همه بر نظامی متضمن توازن و نظارت متقابل استوارند.» فقط در یك مورد جفرسن به‌طرز شگفت‌انگیزی ساکت است و آن مسألهٔ وظایف جمهوریهای اولیه است. او گاهی متذکر می‌گشت که «یکی از محاسن بخش‌بندی ناحیه‌ای» ایجاد شیوه‌ای بهتر از مکانیسم حکومت انتخابی برای وحدت بخشیدن به‌صدای مردم است. اما اعتقاد اصلی وی این بود که «با یك هدف آغاز کنید، خود [نواحی] بزودی نشان خواهند دادکه برای کدام مقاصد دیگر نیز بهترین وسیله‌اند[۸۷].»

ابهامی که در بیان هدف نهفته به‌هیچ‌رو معلول فکر ناروشن نیست بلکه شاید از هرجنبهٔ دیگر پیشنهاد جفرسن بهتر این معنا را برساند که اندیشه‌ای که بعداً به‌ذهن وی رسید بیش از آنکه ناظر براصلاح و تکمیل نهادهای موجود باشد در واقع به‌نوع جدیدی حکومت نظر دارد. اگر فرض کنیم که هدف نهائی انقلاب استقرار آزادی و تشکیل فضای لازم برای ظهور آزادی بود، باید بپذیریم‌که هدف واقعی جمهوری کشور نیز می‌بایست تأسیس چنین جمهوریهای اولیه در ناحیه‌ها باشد، یعنی تنها فضای ملموسی که همه بتوانند در آن از آزادی بهره ببرند. بزرگترین مقصودی که امکان داشت در امور داخلی برای جمهوری در نظر گرفت فراهم ساختن و حفظ این‌گونه فضاها برای مردم بود. صرف‌نظر از اینکه جفرسن به‌این مطلب آگاهی داشت یانه، نظام ناحیه‌ای براین فرض مبتنی بود که هیچ‌کس بی‌آنکه حصه‌ای از خوشبختی همگانی ببرد خوشبخت نیست وهیچ‌کس بدون اینکه به تجربه دریابد آزادی همگانی چیست آزاد نخواهد بود و هیچ‌کس خوشبخت یا آزاد نیست مگر آنکه در قدرت همگانی سهیم و شریك باشد.

---

۸۷. جمله‌هائی که نقل شد ازنامه‌ای است‌به‌تاریخ ۲ فوریهٔ ۱۸۱۶ به‌جوزف کیبل و دو نامه به سموئل کرشوال که قبلا بدانها استناد شد.

۴

داستانی که هنوز باید نقل کرد و در یاد نگه‌داشت داستانی شگرف و غم‌انگیز است اما داستان انقلاب نیست ـ داستانی که مورخ بخواهد رشتهٔ آن را از میان وقایع تاریخ سدهٔ نوزدهم اروپا بگذراند[۸۸] یا منشأ آن را در قرون وسطا جستجو کند. توک ویل معتقد بود که هیچ مانعی نتوانسته در طول قرنها در برابر پیشروی انقلاب ایستادگی کند. مارکس تجربه‌ای را که فقط برای چند نسل حاصل شده بود به‌همه تعمیم داد و انقلاب را «لکوموتیو سراسر تاریخ» نامید[۸۹]. من شك ندارم که انقلاب ترجیع مخفی تاریخ قرون گذشته بوده است اما در صحت تعمیم قضایا به‌وسیلهٔ توك‌ویل و مارکس شك دارم، خاصه اعتقاد آنان به‌اینکه انقلاب برآمد نیروئی ایستادگی‌ناپذیر بوده نه پیامدکارها و رویدادهای معین و مشخص. چیزی که ظاهراً شبهه و عقیده و سلیقه در آن راه ندارد این است که هیچ مورخی نخواهد توانست داستان قرن حاضر را بدون گذرانیدن «رشتهٔ انقلاب» از میان رویدادهای آن باز بگوید. اما چون آخر حکایت در افق مه‌آلود آینده پنهان است، هنوز نمی‌توان آن را نقل کرد.

مصداق دیگر آنچه گفته شد جنبهٔ خاصی از انقلابهاست که باید اکنون به‌آن بپردازیم. منظور از این جنبه شکل جدیدی از حکومت‌است که شباهت عجیبی به‌نظام ناحیه‌ای‌جفرسن‌داشت‌ومرتباً درهرانقلاب‌برپایهٔ الگوی انجمنهای انقلابی و شوراهای شهری‌فرانسه ازنو تکرار می‌شد. این امر بخصوص از آن جهت جالب توجه است که بزرگترین

---

88. George Soule, *The Coming American Revolution*, New York, 1934, p. 53.

۸۹. سخن توك ویل به‌نقل از «دموکراسی در امریکا»، مقدمهٔ مؤلف. در مورد مارکس، رجوع کنید به:

Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-50*. (1850), Berlin, 1951, p. 124.

دوتا مساوی با چهار نشود.» (گذشته از نتایجی که امکان داشت در علم کلام و فلسفه از این سخن گرفت، گروتیوس با قول به‌اینکـه حتی قدرت خدا هم محدود است می‌خواست ارادهٔ حـاکمـهٔ شهریـاران مطلق‌العنانی را محدود کند که ادعا داشتند قدرت مطلقه الاهی را در روی زمین‌تجسم می‌دهند. این نکته نزد متفکران سیاسی سدهٔ هفدهم حائز اهمیت نظری و عملی بسیار بود زیرا نشان می‌داد که قدرت الاهی، قدرت «واحد[53]» است و فقط امکان دارد همچون نیروئی فوق بشری در این دنیا نمایان شود، یعنی نیروئی که به‌مدد خشونتگری تکاثر می‌یابد وایستادگی‌ناپذیر می‌شود. اما از نظر بحث ما، نکتهٔ مهم این است که فقط قوانین ریاضی ایستادگی‌ناپذیر و بنابراین قادر به‌محدود ساختن قدرت فرمانروایان خودکامه دانسته مـی‌شد.) مغالطه‌ای که در این موضوع نهفته دراین است که از یکسو کیفیت الزام‌آور قضایای بدیهی با تعقل صحیح، یعنی با dictamen rationis یا دستور حقیقی عقل، برابر تلقی مـی‌گردد و از سوی دیگر مـاهیت «قوانین» ریاضی با ماهیت قوانین جامعه یکسان انگاشته می‌شود و اعتقاد براین قرار می‌گیرد که قوانین جامعه می‌تواند از قوانین ریاضی الهام بگیرد. یقیناً جفرسن از این امر ولو به‌طور ناروشن آگاه بود زیرا در غیر این صورت به‌جای‌آنکه‌بنویسد «**ما معتقدیم** که این حقایق بدیهی است» می‌نوشت «این حقایق بدیهی است»، یعنی این حقایق دارای قدرتی است ایستادگی‌ناپذیر که عقل را ملزم به‌تصدیق می‌کند درست مانند یك قدرت خودکامه که ایستادگی در برابر آن امکان‌پذیر نیست؛ به‌عبارت دیگر، ما این حقایق را برقرار نمی‌کنیم، این حقایق ما را برقرار نگه می‌دارند و به‌هیچ توافق یا قراردادی هم نیازمند نیستند. جفرسن خوب می‌دانست که گزاره‌ای مانند «جمیع آدمیان برابر آفریده شده‌اند» امکان ندارد مثل گزارهٔ «دو دوتا چهارتاست» قدرتی داشته باشد که الزاماً کسی ناگزیر به‌تصدیق آن شود زیرا قضیهٔ اول، قضیه‌ای است‌که عقل به‌آن حکم‌می‌کند و در نتیجهٔ تعقل حاصل شده‌است

53. One

و احتیاج به‌موافقت دارد مگر آنکه فرض کنیم عقل انسان چنان به وسیلهٔ خدا صورت بسته است که برخی حقایق را اصولا بدیهی می‌داند، در حالی که قضیهٔ دوم درساخت مادی‌مغز انسان ریشه دارد و به‌این‌جهت ایستادگی ناپذیر است.

اگر بنا باشد برای فهم سازمان سیاسی جمهوری امریکا صرفاً «اعلامیهٔ استقلال» و قانون اساسی ایالات متحد را مأخذ قرار بدهیم، تنها منشأ مشروعیت قانون اساسی را، نه‌فقط به‌عنوان مدرك تأسیس حکومت جدید بلکه به‌عنوان قانون حاکم برکشور، می‌بایست مقدمهٔ «اعلامیهٔ استقلال» بدانیم. در متن قانون اساسی امریکا و در متمم آن که به «منشور حقوق» معروف است، هیچ‌جا به‌این‌گونه مرجع نهائی اشاره نشده است. ممکن است حجیت حقایق بدیهی ضعیفتر از مرجعیت «خدای منتقم» باشد ولی نشانه‌های اینکه چنین حقایقی از منبع الاهی سرچشمه می‌گیرند، کاملا هویداست. بدین سبب جفرسن در نخستین پیش‌نویس «اعلامیهٔ استقلال» این حقایق را «مقدس وانکارناپذیر» معرفی می‌کند. عقلی که به‌وسیلهٔ جفرسن به‌مرتبهٔ «قانون بالاتر» ارتقا داده شده و می‌بایست نه‌تنها به‌قانون اساسی جدید کشور بلکه به‌قانون اخلاقی قدیم هم اعتبار ببخشد، عقل به‌مفهوم عادی نبود؛ عقلی بود که خداوند به‌آن صورت بخشیده بود و در آن عصر به«نور خرد» موسوم بود و حقایق ناشی از آن، وجدان آدمی را منور می‌کرد و او را پذیرای ندای درون یعنی صدای خدا می‌ساخت و در برابر امر و نهی وجدان اخلاقی لبیك می‌گفت.

## ۲

مسألهٔ امر مطلق برحسب الگوئی در تاریخ ظاهر شد که بیگمان می‌توان به‌آن از نظرگاههای گوناگون نگریست. در مورد اروپا یا دنیای قدیم به‌تداوم سنتی اشاره کردیم که مستقیماً به‌واپسین قرنهای امپراتوری روم و نخستین سده‌های مسیحیت باز می‌گشت. پس از

«جسم گردیدن کلمه[۵۴]»، نخست جانشینان و نایبان عیسی یعنی اسقفها و پاپها نمایندهٔ امر مطلق الاهی در زمین شدند وسپس نوبت پادشاهان رسید که ادعا می‌کردند حکمرانی به‌موجب حقوق الاهی از آن ایشان است تا آنکه سرانجام جای سلطنت مطلقه را حاکمیت مطلقهٔ ملت گرفت. برای کسانی که به‌دنیای جدید مهاجرت‌کردند عبور از اقیانوس اطلس کافی نبود که این سنت را پشت سرگذارند؛ آنان هنگامی از این بار خلاص شدند که زیر فشار اوضاع و هراسان از بر ناپیمودهٔ قارهٔ جدید و بیمناک-از تاریکی پیمایش‌ناپذیر قلب آدمی، تشکل یافتند و سازمانهای مدنی و سیاسی برای جامعه تأسیس کردند و خویشتن را به‌یکدیگر ملتزم ساختند و بدین‌سان در میانهٔ تاریخ غرب، آغازی نو بوجود آوردند. امروز وقتی از نظرگاه تاریخ می‌نگریم، متوجه می‌شویم که پیامدهای خوب و بد خلاصی از این بار چه بود و چگونه این امر امریکا را از چارچوب یك دولت تك ملیتی بدور راند و وحدت تمدن اتلانتیك را برای بیش از یك قرن برهم زد و ایالات متحد را در بری فاقد پیشینهٔ تاریخی محصور و از عظمت فرهنگی اروپا محروم ساخت. اما از طرف دیگر امریکا از شر اینکه امر مطلق در لباس مبدل ملت یعنی نازیبنده‌ترین و خطرناکترین کسوت ممکن در قلمرو سیاست ظاهر شود، محفوظ ماند. بهای خلاصی از این‌بار، یعنی بهای انزوا و بهای انقطاع مردم از اصل و ریشه‌هائی که در دنیای قدیم داشتند، شاید چندان گران نمی‌بود اگر این استخلاص سیاسی با رهائی از بند مفاهیم و چارچوب فکری سنت غرب همراه می‌گشت. اما چنین نشد و رشد سیاسی بیمانند دنیای جدید هرگز با تکوین اندیشه‌های نو قرین نگشت. هیچ‌یك از نهادها و سازمانهای قانونی امریکا از سیر تحولی حکومت مطلقه سرچشمه نمی‌گرفت، مع‌هذا هیچ راهی هم برای پرهیز از مسألهٔ امر مطلق موجود نبود زیرا امکان نداشت این مسأله را از مفهوم مورولی قانون تفکیك کرد. تا وقتی اعتقاد براین بود که قانون

۵۴. رجوع کنید به‌توضیحاتی که ذیل صفحهٔ ۲۲۸ دربارهٔ این مفهوم داده شده است. (مترجم)

عرف هم مانند قانون شرع ذاتاً از امر و نهی متقوم می‌شود، برای تنفیذ آن چاره نبود مگر آنکه به‌جای طبیعت به‌خدای طبیعت و به‌جای عقل به‌عقل ربوبی متمسك شد.

در امریکا چنین چیزی فقط در زمینهٔ نظریات پیش‌آمد. مردان انقلاب امریکا در چارچوب سنت فکری و مفاهیم قدیم اروپائی مقید ماندند و نتوانستند تجربهٔ عظیم و نیرومند دورهٔ مهاجرنشینی را که با بسته شدن پیمانهای متقابل بین مردم صورت پذیرفته بود در عالم نظریات بسط و تفصیل بدهند و حاضر نشدند اصل رابطه میان خوشبختی و عمل را بپذیرند. (البته برحسب مورد این رابطه مورد تصدیق قرارمی‌گرفت چنانکه مثلا جان‌آدامز می‌گفت: «لذت ما در عمل است نه در سکون.» ولی این قاعده به‌عنوان اصل پذیرفته نبود.) در جهان امروز فشار تجددطلبان جائی برای دین در سیاست نگذاشته‌است. اگر سنتی‌که بدان‌اشاره‌شد همان‌گونه‌که در ذهن نظریه‌پردازان امریکا مؤثر افتاد عملا سرنوشت سیاسی آن کشور را هم تعیین می‌کرد، شاید اقتدار سازمان‌سیاسی جدید جامعهٔ امریکا به‌علت همان‌عنصر تجددطلبی تاکنون راه زوال در پیش گرفته بود کمااینکه در همهٔ انقلابهای عصر جدید شاهد این امر بوده‌ایم. اما واقعیت این است که چنین نشد و آنچه انقلاب امریکا را از این سرنوشت رهانید همان نفس عمل بنیادگذاری بود نه «خدای طبیعت» و حقایق بدیهی.

غالباً بدین نکته توجه حاصل شده است که مردان انقلابها از رومیان باستان الهام می‌گرفتند و در اعمال خود از ایشان پیروی می کردند. این امر فقط در مورد انقلاب فرانسه صادق نیست که عاملان آن از خود استعدادی فوق‌العاده برای جنبه‌های نمایشی قضایا نشان می‌دادند. راست است که امریکائیان شاید کمتر خویشتن را در قالب نمونه‌های عظمت روزگار باستان می‌دیدند (هرچند تامس پین را نباید از یاد برد که معتقد بود «امریکا همان آتن است منتها به‌مقیاس بزرگتر»)؛ لیکن همین امریکائیان در فضایل به‌مردم یونان و روم تشبه می‌جستند. فریاد سن‌ژوست که «جهان از زمان رومیان خالی

بوده و فقط خاطرهٔ آنان دنیا را پر می‌کرده است و این تنها نوید آزادی درآینده است»، در حقیقت طنین کلام جان ادامز بود که می گفت: «قانون اساسی روم به‌شریفترین ملت و به بزرگترین قدرتی که تاکنون وجود داشته شکل بخشید.» حتی پیش از تامس پین، جیمز ویلسن پیشگوئی می‌کرد که: «شکوه امریکا اگر از شکوه یونان پیشی نگیرد، دست کم با آن برابری خواهد کرد۵۵.» پیش از این متذکر شدیم که چقدر این علاقه نسبت به روزگار باستان عجیب و با عصر جدید ناساز بود و چقدر برخلاف انتظار بود که مردان انقلابها به گذشته‌ای روی بیاورند که قبلا به‌وسیلهٔ دانشمندان و فیلسوفان سدهٔ هفدهم محکوم شده بود. اما وقتی توجه می‌کنیم که حتی در قرن هفدهم میلتن۵۶ و هرینگتن با چه اشتیاقی به استقبال دیکتاتوری کوتاه کرام‌ول رفتند و آن را یادآور «دانائی و تدبیر عهد باستان» خواندند و در نخستین نیمهٔ سدهٔ هجدهم منتسکیو با چه دقت خطاناپذیری دوباره متوجه رومیان گشت، بدین نتیجه می‌رسیم که اگر سرمشقهای روزگار باستان همچنان در اعصار بعد فروزان نمانده بود، هیچ‌یك از مردان انقلاب در دو کرانهٔ اقیانوس اطلس شهامت دست‌زدن به چنین کار بیسابقه‌ای را نمی‌داشت. از نظر تاریخی اینطور می‌نماید که کوشش برای احیای مآثر باستانی در روزگار رنسانس که با آغاز عصر جدید بناگاه متوقف شده بود ناگهان دوباره عمر از سر گرفت. هر چند چنانکه ماکیاولی پیش‌بینی می‌کرد، ظهور دولتهای تك‌ملیتی دولتشهرهای بی‌دوام ایتالیا را محکوم به‌نابودی کرد، اما شور وحرارتی که برای حکومت جمهوری در این دولتشهرها پدید آمد فقط چند

۵۵. سخنان تامس‌پین و جان ادامز و جیمز ویلسن به‌ترتیب از مآخذ زیر نقل شده است:

Thomas Paine, *The Rights of Man,* Part II; John Adams, *A Defense of the Constitution of Govrnment of the United States* (1778), *Works,* Vol. IV, p. 439; James Wilson in W.F. Craven, *The Legend of the Founding Fathers.* New York, 1956, p. 64.

۵۶. John Milton (۷۴ ـ ۱۶۰۸). شاعر بزرگ انگلیسی سرایندهٔ حماسهٔ «بهشت از دست رفته». (مترجم)

گاهی غنوده ماند و در این مدت ملتهای اروپا زیر قیمومت شهریاران مطلق‌العنـان و خودکامگان روشن‌بین فـرصتی بـرای رشد و نمـو بدست آوردند.

سبب اینکه مردان انقلابها برای کسب الهام و رهنمود بـه روزگار باستان رو می‌آوردند مسلماً دلتنگی برای سنتهای گذشته نبود. هرگونه محافظه‌کاری راستین همیشه آمیخته به رمانتیسم بوده است. محافظه‌کاری رمانتیك بعد از انقلابها آمد و بالاخص نتیجه‌ای بود که برشکست انقلاب در اروپا مترتب شد. این قسم محافظه‌کاری به‌جای عهدباستان به قرون وسطا توجه داشت و از آن رو شأن و شوکت این دوره را بالا می‌برد که در طی آن اقلیم عرف و سیاست در پرتو شکوه و عظمت کلیسا قرار داشت و قلمرو همگانی به‌نوری عاریتی منور بود. اما مردان انقلابها به‌خود می‌بالیدند که روشن‌بین و در تفکـر از قید سنت آزادند و چون هنوز با سرگشتگیهای نهفته در چنین وضعی آشنائی نداشتند، به مرحله‌ای نرسیده بودند که بخواهنـد چنانکه بعداً در فضای فکری اوایل سدهٔ نوزدهم معمول شد، به‌داشتن احساسات زودیاب و بازاری دربارهٔ گذشته‌ها و سنتها تظاهر کنند. بعد جدیدی که این مردان در عهد باستان کشف کردند در سنتهائی که به‌ایشان رسیده بود یافت نمی‌شد، خواه سنن مربوط به آداب و رسوم و نهادها و خواه سنت فکری غرب. کشف این بعد تازه سبب اقبـال آنها به روزگار باستان شد. آنچه بین آنان و سرآغاز تاریخ غرب بستگی ایجاد می‌کرد سنت نبود، تجربه‌هائی بود که خود بدست آورده بودند و برای تأیید آن به نمونه و سابقه نیاز داشتند. جالب توجه اینکه با وجود همهٔ سخن‌پردازیها دربارهٔ بزرگی و جلال آتن و یونان، بازهم این مردان بزرگترین نمونه و سابقه را جمهوری روم و تاریخ پر افتخار آن سرزمین می‌دانستند.

برای اینکه بفهمیم مردان انقلابها به دنبال چه درسها وسوابقی در تاریخ روم می‌گشتند باید واقعیت دیگری را بیاد بیاوریم که گرچه غالباً مورد توجه بـوده ولی فقط در جمهوری امریکا سهم مؤثـری

داشته است. بسیاری مورخان، بویژه درقرن بیستم، از این امر ناراحت بوده‌اند که چرا قانون اساسی امریکا که به‌قول جان کوینسی ادامز[۵۷] «از حلقوم ضرورتی بیرون کشیده شد که ملتی سرکش بدان دچار بود» بلافاصله به گفتهٔ وودرو ویلسن[۵۸] موضوع پرستش «کورکورانه و بی‌تمیز» قرار گرفت[۵۹]. ممکن است کسی بخواهد سخن بجات را دربارهٔ حکومت انگلستان که قبلا نقل شد با اندك تغییر در این مورد هم بکار ببرد و بگوید قانون اساسی امریکا حکومت آن کشور را به نیروی دیانت استحکام بخشید. ولـی باید متوجه بود کـه نیروئی که مردم امریکا را به‌قانون اساسی پیوند می‌داد دین مسیح و ایمـان به‌خدا نبود یا چیزی مانند اطاعت قوم یهود از آفریدگاری که او را مقنن بزرگ کائنات می‌شمردند. بفرض هم که بخواهیم برخـورد امریکائیان را نسبت به انقلاب امریکا و قانـون اساسی آن کشور برخوردی «دینی» بدانیم، باید واژهٔ «دین» را به‌مفهوم رومی آن در نظر بگیریم. در این صورت همانطور که pietas[۶۰] در روم عبـارت بود از احساس بستگی با آغاز تاریخ آن سرزمین و با تأسیس شهر جاودانی روم، تقوای[۶۱] مردم‌امریکا نیز باید به‌معنای پیوستگی با اصل و منشأ، یا به‌قول رومیان religare[۶۲]، تعبیر گردد. خطای تاریخی مردان انقلاب امریکا هم مانند مردان انقلاب فرانسه این بود کـه می‌پنداشتند برای بازیافتن حقوق و آزادیهای گذشته باید اوضاع

۵۷. John Quincy Adams (۱۸۴۸ ـ ۱۷۶۷). پسر جان ادامز و ششمین رئیس جمهور امریکا. (مترجم)

۵۸. Thomas Woodrow Wilson (۱۹۲۴ ـ ۱۸۵۶). استاد حقوق سیاسی و رئیس دانشگاه معظم پرینستن و بیست و هشتمین رئیس‌جمهوری امریکا. (مترجم)

۵۹. سخنان جان کوینسی ادامز و وودرو ویلسن از نوشتهٔ زیر نقل شده است:
E.S. Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law,» *Harvard Law Review*, Vol. 42, 1928.

۶۰. واژهٔ لاتین به معنای تقوا. (مترجم)

61. piety

۶۲. واژهٔ لاتین به‌معنای تحت لفظی فرستادن، تبعید، ارجاع کردن که در اینجا توسعاً به‌مفهوم بازگشت یا رجوع به اصل بکار رفته است. (مترجم)

به‌عقب برگردد و به «دوران قدیم» برسد؛ اما از نظر سیاسی در این اعتقاد محق بودند که ثبات و اقتدار سازمان سیاسی جامعه باید از نقطهٔ آغاز آن سرچشمه بگیرد. اشکال فقط در این بود که نقطهٔ آغاز در نظر آنان حتماً می‌بایست واقعه‌ای در گذشته‌های دور باشد. وودرو ویلسن خود توجه نداشت ولی علت اینکه پرستش قانون اساسی امریکا را «کورکورانه» معرفی می‌کرد این بود که منشأ قانون مذکور در هالهٔ قدمت نهان نبود. با اینهمه، شاید نبوغ سیاسی مردم امریکا و بخت بیدار جمهوری آن کشور را بشود در همین پرستش کورکورانه دانست، یعنی چنین استعدادی فوق‌العاده برای اینکه با دیدگان دیروز بتوان به قرنهای آینده نگریست.

حتی پیش از آنکه قانون اساسی امریکا به‌مرحلهٔ اجرا درآید پرستش آن شروع شده بود. این واقعیت نه‌تنها کامیابیهای بزرگ برای بنیادگذاران جمهوری به‌ارمغان آورد بلکه سبب شد که انقلاب امریکا درست در همانجا که همهٔ انقلابهای دیگر طعم شکست را چشیده بودند به‌پیروزی برسد و سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه بوجود آورد که در قرنهای آینده از گزند حادثات مصون بماند. فرقی که از این لحاظ بین انقلاب امریکا وانقلابهای دیگر وجود دارد بسیار بزرگ است. علت ثبات نظام سیاسی آن کشور نه‌اعتقاد به‌مقنن لایزال بود، نه‌امید به‌کیفر و پاداش اخروی و نه بداهت حقایق یاد شده در مقدمهٔ «اعلامیهٔ استقلال» ـ حقایقی که بداهتشان به‌هیچ رو مسلم نیست. جمهوری امریکا پایدار ماند زیرا نفس عمل بنیادگذاری، مرجعیت ایجاد می‌کند. این‌مرجعیت فرق‌دارد با امر مطلقی‌که انقلابیون جستجو می‌کردند و می‌خواستند از آن به‌عنوان منشأ اعتبار قوانین و سرچشمهٔ مشروعیت حکومت استفاده کنند. کسانی که وظیفهٔ خطیر بنیادگذاری را برعهده داشتند به‌منظور آماده شدن برای انجام این مهم، به‌تاریخ روم و نهادهای سیاسی رومیان روی آوردند ونخستین چیزی که خود بخود به‌ذهنشان متبادر شد درسها و نمونه‌های بجامانده از آن تمدن و فرهنگ بود.

در روم، مرجعیت از قوانین متقوم نمی‌شد و اعتبار قوانین هم از مرجعی بالاتر مصدر نمی‌گرفت. مرجعیت متعلق به‌نهادی سیاسی به نام سنا بود. همان‌گونه که گفتیم:

**Potestas in populo, auctoritas in senatu.**

اینکه در امریکا از دو مجلس، نام مجلس بالاتر را به‌تقلید از رومیان سنا گذاشتند بسیار جالب توجه است، بویژه از این جهت که سنای امریکا تقریباً هیچ وجه تشابهی با سنای روم یا حتی سنای ونیز ندارد. این نامگذاری بخوبی نشان می‌دهد که کسانی که خویشتن را با روح «دانائی و تدبیر عهد باستان» انطباق داده بودند چقدر کلمهٔ سنا را عزیز می‌داشتند. در میان «نوآوریهای متعددی که در صحنهٔ امریکا پدید آمد» (جملهٔ مدیسن)، مهمترین و مسلماً چشمگیرترین نوآوری عبارت بود از انتقال مرجعیت از سنا به‌قوهٔ قضائیه. بااین وصف، باز هم وفاداری تا این حد به‌روح روم‌باستان حفظ شدکه‌نهادی مشخص و بکلی مجزا از دو قوهٔ مقننه و اجرائیه و بخصوص به‌منظور حفظ مرجعیت، تأسیس کنند. با استعمال نادرست لفظ «سنا» یا، به‌عبارت بهتر، با خودداری از تفویض مرجعیت به‌سنا که شعبه‌ای است از قوهٔ مقننه، پدران بنیادگذار نشان دادند که تمایز میان قدرت و مرجعیت را که رومیان بدان قائل بودند بسیار خوب می‌فهمند. علت اینکه همیلتن اصرار می‌ورزید «شأن و شوکت اقتدار ملی باید از طریق دادگاهها بظهور برسد[۶۳]» این بود که اگر بخواهیم نیرو را میزان قرار بدهیم، قوهٔ قضائیه «نه صاحب زور است و نه اراده و فقط به داشتن قوهٔ داوری ممتاز می‌شود... [و بنابراین] در میان قوای ثلاثه باید ضعیفترین قوه بشمار رود[۶۴].» به‌عبارت دیگر، چون قوهٔ قضائیه مرجعیت دارد، قدرت درخور آن نیست همان‌طور که چون قوهٔ مقننه صاحب قدرت است، مناسب نیست که به‌سنا مرجعیت داده شود. مدیسن معتقد بود که نظارت قضائی «خدمت بیسابقهٔ امریکا به‌علم حکومت است» لیکن حتی برای این امر هم می‌توان نظیری در روزگار باستان

---

63. *The Federalist*, No. 16.  64. *The Federalist*, No. 78.

پیدا کرد زیرا این همان کاری است که «محتسبان[۶۵]» رومی انجام می‌دادند. هنوز «در سالهای ۱۷۸۳ و ۱۷۸۴ در پنسلوانیا... برشورای محتسبان[۶۶] بود که... تحقیق کند که آیا از قانون اساسی تخلف شده است و آیا قوای مقننه و اجرائیه به‌حق یکدیگر تجاوز کرده‌اند یا نه[۶۷].» اما نکته اینجاست که وقتی نتیجهٔ این آزمایش خطیر و جدید در قانون اساسی امریکا گنجانیده شد، ویژگیهای قدیم را از دست داد: یعنی هم آن نام را از آن برداشتند، هم قدرت «محتسبان» رومی را از آن سلب کردند و هم ترتیب انجام این وظیفه برحسب نوبت از آن حذف گشت. دیوان عالی امریکا[۶۸] فاقد قدرت است ولی قضات آن مادام‌العمر در این سمت هستند و همین امر نمایانگر مرجعیت راستین آن است. دیوان عالی اتصالا بنوعی مشغول تدوین قانون اساسی است و به‌گفتهٔ وودرو ویلسن «قسمی مجلس مؤسسان است که بی‌وقفه تشکیل جلسه می‌دهد[۶۹].»

فرقی که در امریکا بین مرجعیت و قدرت و نهادهای مربوط به هریك گذاشته شده بوضوح دارای برخی خصایص رومی است، اما معنای مرجعیت در امریکا بکلی چیز دیگری است. در روم، مرجعیت به‌شیوهٔ سیاسی و از طریق دادن پیشنهاد و اظهارنظر عمل می‌کرد؛ در امریکا مرجعیت به‌شیوهٔ حقوقی و از طریق تعبیر و تفسیر عمل می‌کند. مرجعیت دیوان‌عالی امریکا متکی و مستند به‌قانون اساسی است در حالی‌که سنای روم دارای مرجعیت بود زیرا patres، یعنی پدران

۶۵. Censors. در دورهٔ جمهوری در روم باستان همیشه دو تن به سمت *censor* (تلفظ به لاتین «کنسور») منصوب می‌شدند که مهمترین وظایفشان عبارت بود اولا از سرشماری و احتساب دارائی افراد به منظور ممیزی بدهی مالیاتی آنها و ثانیاً نظارت بر رفتار خصوصی و اجتماعی شهروندان و جلوگیری از تخلفات اخلاقی از طریق اعمال بعضی مجازاتها (واژه‌های کنونی census (سرشماری) و censor (سانسورچی) از همین ماده است). با توجه به وظایف مذکور، ما کلمهٔ «محتسب» را برای ترجمهٔ این اصطلاح مناسب دیدیم و بکار بردیم. (مترجم)

66. Council of Censors 67. *The Federalist*, No. 50.

68. the Supreme Court

۶۹. به‌نقل از همان کتاب از Corwin، صفحهٔ ۳.

جمهوری روم که سنا را تشکیل می‌دادند، نمایندگان نیاکان آن سرزمین و تجسم روح آنان بشمار می‌رفتند. مرجعیت نیاکان نیز از ایـن سرچشمه می‌گرفت که بنیاد سیاسی جامعه بدست ایشان افکنده شده بود و مردم آنها را «پدران بنیادگذار» روم می‌شمردند. وجود سناتورها نمایانگر حضور بنیادگذاران روم و روح‌بنیادگذاری بود ــ یعنی روحی که درآغاز۷۰ وجود داشت، روح principium۷۱ و نیز روح principle۷۲، روح همان res gestae۷۳ که تاریخ مردم روم را ساخته بـود. کلمـهٔ auctoritas۷۴ از فعل augere مصدر می‌گرفت به‌معنای «افزودن» ومدلول آن به‌زنده بودن روح بنیادگذاری وابستگی داشت. افزایش و گسترش پایه‌های گذاشته شده به‌وسیلهٔ نیاکان تنها در صورت زنده ماندن آن روح امکان‌پذیر بود. تداوم این افزایش و گسترش واقتداری که می بایست در اثر آن بوجود آید، تنها بـرمبنای سنت صورت امکان می پذیرفت، یعنی به‌این شرط که اصولی که در آغاز استوار شده بـود سلسله مراتب را بپیماید و از سلف به‌خلف برسد. کسی در روم صاحب مرجعیت و اقتدار بود که جای خود را در زنجیرهٔ اخلاف از دست ندهد. حفظ پیوند و بیاد آوردن نیاکان و نگه داشتن سررشته برابر بود با آنچه رومیان از لفظ pietas اراده می‌کردند ــ یعنی «دیانت» و حفظ پیوستگی با اصل خویشتن. بنابراین، بالاترین فضیلت انسانی در روم بنیاد نهادن دولتی جدید یا حفظ و گسترش دولتهائی بود که دیگران تأسیس کرده بودند نه‌قانونگذاری یا حکمرانی (هـرچند البته وضع قوانین هم به‌جای خود خالی از اهمیت نبود). به‌قول سیسرون۷۵:

70. beginning

۷۱. واژهٔ لاتین به‌معنای «آغاز» و «منشأ». (مترجم)
۷۲. واژهٔ انگلیسی به معنای «اصل» و «مبدأ» که جمع آن را «اصول» و «مبادی» می‌گوئیم همچون در علوم. (مترجم)
۷۳. اصطلاح لاتین به معنای «کامیابیها» یا «کارهای بزرگ و برجسته». (مترجم)
۷۴. مصدر لاتین واژهٔ انگلیسی authority که ما در این کتاب به‌تناسب متن مرجعیت و مرجع و اقتدار ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)
۷۵. همان نوشته از Cicero ، فصل اول، بهره‌های ۷ و ۱۲. [معنای جملهٔ لاتین بزودی در متن روشن خواهد شد. (مترجم)]

**Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas.**

آنچه روم را در سراسر تاریخ آن استوار نگاه می‌داشت جمع شدن مرجعیت و سنت و دیانت بود که همه از عمل بنیادگذاری سرچشمه می‌گرفت. علت اینکه کاتو[۷۶] می‌گفت constitutio rei publicae یا تأسیس کشور «کار یك نفر یا یك زمان» نیست همین تلقی auctoritas به‌معنای افزایش و گسترش بنیادها بود. به‌برکت auctoritas، تداوم و تغییر با یکدیگر پیوند می‌یافتند. در سراسر تاریخ روم، صرف‌نظر از نتایج خوب یا بدی که بر این امر مترتب شد، تغییر همیشه صرفاً به‌معنای افزایش و گسترش مآثر گذشته بود. در چشم رومیان، تسخیر ایتالیا و بنای امپراتوری روم از این جهت بحق و مشروع بود که به‌شهر روم گسترش داد و بین سرزمینهای اشغال شده و مردم آن شهر پیوندی بوجود آورد.

اینکه بنیادگذاری و افزایش و نگهداری متقابلا به یکدیگر وابسته‌اند شاید مهمترین نتیجه‌ای باشد که مردان انقلاب امریکا بدان رسیدند. نتیجهٔ مذکور در اثر تفکر و تعمق حاصل نشد بلکه معلول آن بود که این مردان با آثار کلاسیك قدما بزرگ شده و در مکتب روم پرورش یافته بودند. از ثمرات این مکتب یکی همان «اقلیم فزونی‌پذیر» هرینگتن بود که می‌توان گفت در واقع فرقی با جمهوری روم نداشت و دیگری گفتهٔ زیر از ماکیاولی که تقریباً تکرار همان کلام بزرگ سیسرون است که اندکی پیش به لاتینَ نقل شد: «مقام هیچ‌کس با اعمالش مثل کسانی بالا نمی‌رود که کشورها را با قوانین و نهادهای جدید اصلاح می‌کنند... پس از خدایان، گزیده‌ترین ثناها نثار چنین

---

۷۶. Marcus Porcius Cato (۱۴۹ ـ ۲۳۴ قبل از میلاد). معروف به کاتوی بزرگتر، دولتمرد رومی که با تجمل و نوآوری و اسراف مخالفت می‌ورزید و در سیاست خارجی خواستار نابودی کارتاژ بود. (مترجم)

مردانی می‌شود[۷۷].» در قرن هجدهم، مشکل فوری مردان انقلاب امریکا در سیاست عملی که سرگشتگیهای نظری و حقوقی مربوط به مسألهٔ امر مطلق را حتی بغرنجتر می‌کرد این بود که چگونه باید اتحاد میان ایالات را به‌صورت اتحادی دائمی[۷۸] درآورد و بنیادی را که افکنده شده ماندگار ساخت و به سازمان سیاسی جدید جامعه مشروعیت داد. هیوم یکبار گفته بود «عقیدهٔ صحیح» هرگز بجز از روزگار باستان نیامده است؛ در نظر مردان انقلاب هم راه حل سادهٔ همهٔ این معضلات در روم باستان یافت می‌شد. در تصور رومیان از مرجعیت، این معنا به‌طور مستتر وجود داشت که عمل بنیادگذاری قهراً ثبات و ماندگاری به همراه می‌آورد و مرجعیت زائیدهٔ افزایش و گسترش است. مرجعیت هرگونه نوآوری و دگرگونی را به بنیادی که نهاده شده پیوند می‌دهد و بدین شیوه شالودهٔ امور را وسعت می‌بخشد. مثلاً، متمم قانون اساسی امریکا، بنیاد اصلی جمهوری آن کشور را افزایش و گسترش می‌دهد؛ قانون اساسی هم بدین سبب مرجعیت دارد که فزونی‌پذیر است و می‌توان آن را اصلاح و تکمیل کرد. اینکه افزایش و گسترش سبب گردد که بنیادگذاری و نگهداری با هم قرین شوند و، به سخن دیگر، بستگی متقابلی وجود داشته باشد میان عمل «انقلابی» شروع به‌کاری نو و حفظ این چیز تازه و نگهداری آن در روزگاران آینده ــ این تصورات همه از روح روم باستان سرچشمه می‌گیرد و به‌صورتهای گوناگون در هر صفحه از تاریخ آن سرزمین نمایان است. بهترین‌شاهد این معنا، خود فعل لاتین condere یعنی بنیادگذاری است که از نام یکی از خدایان قدیم موسوم به Conditor مصدر می‌گیرد. وظیفهٔ اصلی خدای مذکور این بود که کشتزارها را محافظت کند تا مزروع بارور شود و به خرمن برسد. به عبارت دیگر، این خدا هم بنیادگذار بود و

77. N. Machiavelli, «Discourse on Reforming the Government of Florence,» *The Prince and Other Works*, Chicago, 1941.

۷۸. علت عمدهٔ علاقهٔ پرشور نویسندگان قرون هفدهم و هجدهم به‌اسپارت نگرانی آنان دربارهٔ ثبات حکومت جمهوری بود. در آن عصر گمان می‌رفت که اسپارت حتی از روم هم عمری درازتر داشته است.

هم نگهدار.

تفسیر ما از پیروزی انقلاب امریکا با تکیه بر روحی بعمل آمد که از روم باستان به میراث رسیده بود. گواه اینکه این تفسیر خودسرانه و بدلخواه صورت نگرفته این واقعیت است که تنها ما نبوده‌ایم که مردان انقلاب امریکا را پسران بنیادگذار نامیده‌ایم بلکه خود آنان نیز به همین عنوان از خویش یاد می‌کرده‌اند. این موضوع اخیراً برای بعضی باعث این تصور ناگوار شده که مردان انقلاب خیال می‌کرده‌اند جانشینان و اخلافشان در دانائی و فضیلت به‌پای آنان نخواهند رسید[79]. ولی هرکس حتی‌اجمالا با طرز فکر مردم آن روزگار آشنا باشد می‌داند که چقدر بعید بوده که این مردان دستخوش چنین تکبر و نخوتی شده باشند. حقیقت امر بسیار ساده‌تر است: مردان انقلاب خود را بنیادگذار می‌دانستند زیرا با قصد و آگاهی به تقلید از رومیان و پیروی از روح آن سرزمین باستانی پرداخته بودند. وقتی مدیسن از «جانشینانی» سخن می‌گوید که برآنها «فرض خواهد بود» طرح بزرگی را که نیاکانشان در انداخته‌اند «بهبود ببخشند و دائمی سازند» مقصودش اشاره به «حرمتی [است] که زمان برای هر چیز ایجاد می‌کند و بدون آن حتی خردمندانه‌ترین و آزادترین حکومت نیز فاقد ثبات لازم خواهد بود[80].» شك نیست که بنیادگذاران امریکا پیش از آنکه مردم ایشان را بدین عنوان بشناسند به کسوت maiores یا «اعاظم» رومی در آمده بودند. ولی این مردان چون می‌دانستند کار بنیادگذاری به‌دست آنان انجام یافته است و در نتیجه اگر بناباشد به پیروزی برسند در آینده باید نیاکان سرزمین خود محسوب گردند مدعی این عنوان شدند نه به داعیهٔ نخوت و تکبر. خردمندی و فضیلت مطرح نبود؛ مهم فقط نفس عمل بنیادگذاری بود که در واقعیت آن بحث و تردید راه نداشت. بنیادگذاران امریکا می‌دانستند که چه کرده‌اند و آنقدر با تاریخ

---

79. Martin Diamond, «Democracy and *the Federalist:* A Reconsideration of the Framers' Intent,» *American Political Science Review,* March 1959.

80. *the Federalist,* Nos. 14 and 49.

آشنائی داشتند که از اینکه «در زمانی زندگی می‌کنند که بزرگترین قانونگذاران عهد باستان آرزویش را داشتند[۸۱]» سپاسگزار باشند.

قبلا گفتیم که واژهٔ constitution دارای دو معناست. یکی به قول تامس پین عمل تأسیس است که «مقدم بر حکمرانی» امت و با این عمل مردمان سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه تأسیس می‌کنند. این معنا هنوز هم تداول دارد ولی معنای‌متداولتر نتیجهٔ عمل مذکور یعنی سند و نوشته‌ای است به نام قانون اساسی. اکنون اگر دوباره توجه خود را به «پرستش کورکورانه و بی‌تمیز» مردم امریکا نسبت بـه constitution آن سرزمین معطوف کنیم، شاید پی ببریم که این پرستش چقدر همیشه آمیخته به‌ابهام بوده است زیرا موضوع پرستش را هم می‌توان عمل تأسیس دانست و هم خود قانون اساسی. به‌رغم بیش از یکصد سال کندوکاو و تنقید و تدقیق‌دربارهٔ قانون اساسی و حقایقی که به‌نظر بنیادگذاران در بداهتشان تردید روا نبود، هنوز هم پرستش constitution به‌قوت خود باقی است. از این واقعیت عجیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که شاید تذکار این واقعه که مردمی با قصد و آگاهی به تأسیس سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه همت گماشتند موجب شده که قانون اساسی، یعنی سندی که در اثر این واقعه بوجود آمد، در هاله‌ای از هیبت و حرمت قرار بگیرد و آن واقعه و این سند هردو از گزند زمان و دست‌اندازی حوادث محفوظ بمانند. همچنین شاید بتوان به‌این نتیجه رسید که تا هنگامی که در بحث از مسائل مرتبط با قانون اساسی، واقعهٔ مذکور، یعنی آن عمل آغازین، از یادها محو نشده است، مرجعیت واقتدار جمهوری پابرجا خواهد بود.

اینکه مردان انقلاب امریکا خویشتن را «بنیادگذار» می‌دانستند حاکی از آگاهی آنان بدین نکته است که آنچه نهایتاً به مرجعیت در سازمان سیاسی جدید جامعه نشأت می‌دهد خود عمل بنیادگذاری است نه مقننی جاوید یا حقایق بدیهی و سایر امور متعالی و مـاورای

81. John Adams, *Thoughts on Government* (1776), *Works*, Vol. IV, p. 200.

دنیائی. از این مقدمه چنین نتیجه می‌شود که برای شکستن دور فاسدی که همهٔ آغازها به دام آن گرفتارند بیهوده است که کسی بخواهد به دنبال امر مطلق بگردد زیرا امر مطلق مطلوب در همان عمل آغازیدن مستتر است. این نکته همیشه معلوم بوده ولی به این دلیل ساده در قالب مفاهیم بسط و تفصیل نیافته است که پیش از عصر انقلابها، مسألهٔ نقطهٔ آغاز همیشه در پردهٔ راز نهفته و موضوع حدس و گمان بود. بنیادی که اکنون در روز روشن و منظر عام نهاده می‌شد، قبلا هزاران سال موضوع افسانه‌های بنیادگذاری بود، افسانه‌هائی آفریدهٔ تخیل آدمی که بشر بتواند به یاری آن به گذشته‌هائی که حافظه را هرگز بدان راه نبود، دست پیدا کند. گذشته از واقعیت و حقیقت این‌گونه افسانه‌ها، اهمیت قضیه در این است که نشان می‌دهد چگونه ذهن انسان برای حل مسألهٔ نقطهٔ آغاز، یعنی واقعه‌ای تازه و نامرتبط با گذشته که ناگهان توالی تاریخ را می‌شکنند و در پیوستار زمان داخل می‌شود، به کوشش پرداخته است.

مردان انقلاب تنها با دو فقره از افسانه‌های بنیادگذاری آشنائی کامل داشتند: یکی داستان خروج قوم بنی‌اسرائیل از مصر که در تورات آمده است و دیگری داستان آوارگی آینیاس که از شهر به آتش کشیدهٔ ترزیا گریخت. هر دو افسانه، داستان رهائی است: یکی رهائی از بردگی و دیگری گریز از نابودی؛ و در هر دو، محور حکایت وعدهٔ آزادی و تسخیر سرزمین موعود است یا چنانکه ویرژیل در آغاز منظومهٔ بزرگ خویش برای خبردادن از مضمون داستان می‌گوید، dum conderet urbem، بنیاد نهادن شهری نو. مناسبت مطلب با مسألهٔ انقلاب در درس بزرگی است که از این حکایت می‌توان آموخت بدین معنا که در هر دو داستان براین نکته تأکید شده که بین پایان نظام‌قدیم و آغاز نظام جدید باید فترت و فاصله‌ای وجود داشته باشد و از این نظر چندان مهم نیست که‌این دوره با آوارگی و پریشانی قوم بنی‌اسرائیل در بیابانها پرشود یا با ماجراها و خطراتی که پیش از درآمدن به ساحل ایتالیا بر آینیاس رسید. پندی که در هر دو افسانه

نهفته این است که نه آزادی خودبخود از رهائی نتیجه می‌شود و نه آغاز نو خودبخود از پس پایان دوران قدیم خواهد آمد. در نظر مردانی که انقلاب به دست آنان برپا شد، انقلاب دقیقاً چنین فاصله‌ای میان پایان و آغاز بود، بین «دیگر نه» و «هنوز نه»، فاصله میان آنچه دیگر نیست و آنچه هنوز نیامده است. چنین دوره‌های گذر از بندگی به‌آزادی سخت خاطر این مردان را مجذوب می‌کرد زیرا راویان افسانه‌ها همگی در این نکته همداستان بودند که رهبران بزرگ درست در این‌گونه فاصله‌ها که در دیموست یا دیرند تاریخ ایجاد شده در صحنه پدید آمده‌اند[۸۲]. معمولا، زمان همچون جریانی پیوسته و بی‌وقفه اعتبار می‌شود؛ اما به مجرد آنکه تفکر دربارهٔ زمان از مسیر این‌گونه برداشتها انحراف پذیرفت، این قبیل وقفه‌های زمانی در ذهن شروع به عرض‌اندام می‌کنند و هرگاه که مسألهٔ نقطهٔ آغاز مورد توجه قرار بگیرد، چنین دوره‌های فترت موضوع تخیل و تأمل واقع می‌گردند. هنگامی که انقلاب بوقوع پیوست، چیزی که تا آن روز فقط در دایرهٔ تأملات و از خلال افسانه‌ها معلوم بود برای نخستین بار صورت واقع پیدا کرد. در عین حال چنین بنظر می‌رسید که اگر کسی درصدد تعیین تاریخ وقوع انقلاب برآید دست بکاری محال زده است چون در حقیقت خواسته بعد زمانی شکافی را که در خود زمان پدید آمده است برحسب قواعد

۸۲. «میلتن به‌رهبران بزرگ معتقد بود که از سوی خدا فرستاده و مأمور شده باشند... و مثل سامسون [شمشون] مردمان را از بندگی و جور برهانند یا چون بروتوس (Brutus) آزادی را بنیاد نهند یا مانند خودش معلمانی بزرگ باشند، نه مدیران قدرتمندی که در دولتی مستقر و منتظم بکار مشغولند. در نظر میلتن، رهبران بزرگ در مراحل گذر از بندگی به آزادی بر صحنهٔ تاریخ ظاهر می شوند و نقش خود را ایفا می‌کنند.» (رجوع کنید به:
Zera S. Fink, *The Classical Republicans*, Evanston, 1945, p. 105.)
این امر در مورد مهاجران نیز صادق است. «واقعیت اساسی زندگی [برای مهاجران] این بود که خود را با بنی‌اسرائیل بسنجند. تصور می‌کردند وقتی سر به‌بیابان می‌گذارند، در قالب داستان «خروج» [در تورات] زندگی می‌کنند.» (رجوع کنید به:
Daniel J. Boorstin, *The Americans*, New York, 1958, p. 19.)

گاه‌شناسی یا، به‌عبارت دیگر، مطابق با دیمومت تاریخ تعیین کند[۸۳].

یکی از لوازم ذاتی مسألهٔ آغاز کیفیت اعتباری[۸۴] آن است. نقطهٔ آغاز حلقه‌ای است در زنجیرهٔ محکم علت و معلول. در این زنجیره هر معلول بلافاصله به‌علتی برای معلولی دیگر مبدل می‌شود. بنابراین، نقطهٔ آغاز دیگر به‌جائی بند نیست و نمی‌توان گفت از کجا و چه هنگام آمده است. فقط برای یك لحظه، یعنی در آغاز، ممکن است بنظر برسد که آغازگر، توالی زمانی را بهم زده است و کسانی که در قضیه دست دارند خارج از ترتیب و پیوستگی زمان قرار گرفته‌اند. مسألهٔ نقطهٔ آغاز نخستین‌بار در ضمن تفکر و تأمل دربارهٔ منشأ عالم پدید آمـــد. راهی که قوم یهود برای حل مساله یافت بر این فرض مبتنی بود که همان‌طور که سازنده از شیئی که می‌سازد جداست، خداوند هم کـــه کائنات را آفریده خارج از عالم مخلوق قرار دارد. بدین ترتیب مسألهٔ

۸۳. ممکن است بعضی بخواهند از آنچه در امریکا پیش آمد به‌عنوان برهانی برای اثبات این‌گونه حقایق افسانه‌ای استفاده کنند و دورهٔ مهاجرنشینی را مرحلهٔ گذر از بندگی به‌آزادی و همان فترت بین ترك انگلستان و استقرار آزادی در دنیای جدید تلقی کنند. چیزی که این وسوسه را قویتر می‌کند مشابهت نزدیکی است که با روایات افسانه‌ای احساس می‌شود زیرا در امریکا هم واقعه جدید و بنیاد نو بظاهر در نتیجهٔ اقدامات خارق‌العادهٔ کسانی بوجود آمد که جلای وطن کرده بودند. در سرودهای ویرژیل نیز مانند داستانهای تورات بر این نکته تأکید شده است که: «پس از آنکه مشیت خدایان بر سرنگون ساختن... قوم بیگناه پریاموس قرار گرفت و ایلیوم سقوط کرد ... نشانه‌هائی ایزدی ظاهر شد که ما را به ترك میهن و غربت گزینی در برهوتی دور دست سوق داد.» به‌نقل از:
*Aeneid*, III, 1-12.

آنچه از ویرژیل در اینجا و جاهای دیگر آمده از ترجمهٔ انگلیسی زیر نقل شده است:

Virgil, *Works*, tr. J.W. Mackail, Modern Library edition.

اما دلایل من بر نادرستی چنین برداشتی از تاریخ امـریکا روشن است. دورهٔ مهاجرنشینی را به‌هیچ رو نمی‌توان فترتی در تـاریخ امریکا دانست. مهاجـران انگلیسی، صرف‌نظر از عللی که به‌خاطر آن خانه و کاشانهٔ خود را ترك گفته بودند، هنگامی که به‌امریکا رسیدند هیچ اشکالی ندیدند که دوباره حکومت انگلستان را گردن بنهند. آنان از میهن دست نشسته بودند و تا آخرین لحظه به‌خویش می‌بالیدند که اتباع دولت بریتانیا هستند.

84. arbitrariness

نقطهٔ آغاز با قائل شدن به‌وجود آغازگری حل می‌شود که آغاز هستی خود وی محل سؤال نیست چون او «از ازل تا ابد[۸۵]» وجود دارد. ازلیت و ابدیت امر مطلقی است که در مورد زمان وجود دارد و از آنجا که شروع کائنات به‌این امر مطلق ازلی برمی‌گردد، دیگر نمی‌توان نقطهٔ آغاز را اعتباری شمرد بلکه باید گفت در چیزی ریشه دارد که گرچه فراسوی قوهٔ استدلال بشر است ولی از خود دارای دلیل و وجه عقلی[۸۶] است. واقعیت شگفت‌انگیز آن است که در همان لحظه که مردان انقلاب مجبور به‌عمل شدند، به‌تلاش برای یافتن امر مطلق نیز پرداختند. این واقعیت ممکن است بعضاً معلول عادات فکری مردم غرب باشد که هر آغاز نو را نیازمند امری مطلق می‌دانند که به‌نقطهٔ آغاز نشأت بدهد و آن را «تبیین» کند.

ولی هرقدر هم این سنت عبرانی ـ عیسوی در واکنشهای فکری غیرارادی مردان انقلابها تأثیر گذاشته باشد، باز در این نکته تردید نیست که وقتی این مردان در حین عمل بنیادگذاری با سرگشتگیهای ناشی از مسألهٔ نقطهٔ آغاز دست و پنجه نرم می‌کردند، برای اینکه راه خود را بیابند به‌کتاب مقدس رو نمی‌آوردند که به‌آنها بگوید «در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید[۸۷]» بلکه به‌دانائی و تدبیر عهد باستان متوسل می‌شدند و به‌حکمت سیاسی آن روزگار و بالاخص به‌روم باستان تمسك می‌جستند. تصادفی نیست که در احیای اندیشه‌های عهد باستان و در کوشش بزرگی که برای بازگردانیدن حیات سیاسی آن عصر انجام یافت، از یونانیان غفلت شد و امور مربوط به‌آنان مورد سوءتعبیر قرار گرفت و صرفاً پند رومیان بکار گرفته شد. محور تاریخ روم، اندیشهٔ بنیادگذاری است. هیچیك از مفاهیم بزرگ سیاسی از قبیل مرجعیت و سنت و دیانت و قانون و مانند آن که از رومیان به‌میراث رسیده قابل فهم نیست مگر با توجه به‌کار بزرگی که در آغاز تاریخ روم صورت گرفت، یعنی واقعیت urbs condita یا تأسیس شهر جاودانی روم. بهترین شاهد راهی که‌رومیان برای حل مشکل نقطهٔ آغاز یافته

85. «from eternity to eternity» 86. rationale

۸۷. کتاب مقدس، کتاب عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول. (مترجم)

بودند تقاضای مشهور سیسرون از اسکی‌پیو[۸۸] است. سیسرون از اسکی‌پیو می‌خواهد که در مقام dictator rei publicae constituendae قرار بگیرد و برای لحظهٔ سرنوشت‌ساز تأسیس یا، به‌عبارت بهتر، تأسیس مجدد قلمرو همگانی (یعنی جمهوری به‌معنای اصیل‌آن) یك دیکتاتوری[۸۹] برقرار کند[۹۰]. این راه‌حل منبع الهام روبسپیر در اعلام «خودکامگی آزادی» بود. اگر لزومی پیدا شده‌بود، روبسپیر می‌توانست برای توجیه رژیم دیکتاتورمآبانه‌ای که به‌خاطر تأسیس آزادی مستقر ساخت به ماکیاولی استناد کند که گفته بود: «بنیادگذاری یك جمهوری جدید یا اصلاح کامل نهادهای قدیمی جمهوری موجود باید فقط به‌دست یك نفر انجام شود[۹۱]» و برای تکمیل استدلال از جیمز هرینگتن شاهد بیاورد که ضمن اشاره به «قدما و مرید دانشمندشان ماکیاولی» که به‌عقیدهٔ او

۸۸. اسکی‌پیو (Scipio) نام یکی از خانواده‌های اشرافی روم بود که چند تن از اعضای آن، مقامات برجسته در تاریخ آن سرزمین احراز کردند. از این افراد هیچ‌یك معاصر سیسرون نبود که بتواند واقعاً طرف خطاب او واقع شود. چنانکه از قرائن پیداست منظور نویسنده در اینجا شخصی است به‌نام Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus معروف به اسکی‌پیوی‌کهتر که از حدود ۱۸۵ تا ۱۲۹ قبل از میلاد می‌زیست و با خانوادهٔ اسکی‌پیو همخون نبود؛ فقط چون نوهٔ Scipio Africanus سردار بزرگ رومی او را به‌پسری پذیرفته بود وی این نام را بر خود گذاشت. اما اسکی‌پیوی مورد نظر ما نیز به مقامات بلند رسید و یکی از سرداران بزرگ روم شد و در سال ۱۴۶ قبل از میلاد ارتش کارتاژ را به‌طور قطعی در افریقا شکست داد. اسکی‌پیو علاوه بر احراز مراتب کشوری و لشکری مردی فرهنگ‌پرور و رجلی سائس بود و به‌این جهت سیسرون در یکی از آثار خود به‌نام *De Re Publica* او را شخصیت اول رساله قرار داده است و اشارهٔ بانو آرنت هم به گفتگوهائی است که در این نوشته انجام می‌گیرد. (مترجم)

89. dictatorship

۹۰. رجوع کنید به:

*De Re Publica*, VI, 12.

همچنین به:

Viktor Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

91. *Discourses upon the First Decade of T. Livius...*, I, 9.

«تنها سیاستمدار اعصار بعدی است[۹۲]» می‌نویسد «مقنن [یعنی از نظر هرینگتن همان بنیادگذار] باید یك تن باشد و... حکومت باید تماماً در یك وهله ایجاد شود... بدین منظور، یك قانونگذار دانا حق دارد قدرت حاکمیت را در دست بگیرد. هیچ انسان عاقلی استفاده از وسایل فوق‌العاده‌ای را که ممکن است در چنین حالتی لازم شود نکوهیده نخواهد شمرد زیرا هدف چیزی نیست مگر تأسیس یك کشور منظم و مرتب[۹۳].»

اما نکته اینجاست که اگر غرض تأسیس کشوری بکلی جدید و بدون هیچ‌گونه پیشینه و پیوستگی با گذشته بود، تقرب جستن به‌روح رومیان باستان و به‌کار گرفتن اندرز هرینگتن برای «زیر و رو کردن اسناد و مدارك متضمن دانائی و تدبیر عهد باستان» نمی‌توانست چیزی عاید مردان انقلابها کند[۹۴]. در مفهومی که رومیان از بنیادگذاری در ذهن داشتند این معنا مستتر بود که نه‌فقط همهٔ دگرگونیهای بزرگ و قاطع سیاسی در تاریخ روم به‌منزلهٔ بازسازی یعنی اصلاح نهادهای قدیم و بازگشت به‌عمل اصلی بنیادگذاری بوده است، بلکه حتی خود این عمل

92. *The Commonwealth of Oceana* (1656), Liberal Arts edition, p. 43.

۹۳. همان کتاب، صفحهٔ ۱۱۵.

۹۴. همان کتاب، صفحهٔ ۱۱۱. برای آگاهی از تأثیر ماکیاولی در هرینگتن و نیز تأثیر متفکران روزگار باستان در تفکر انگلیسیها در قرن هفدهم، رجوع کنید به مطالعهٔ باارزش Zera Fink که قبلا به‌آن استناد شد. بدبختانه نظیر این مطالعه برای ارزیابی دقیق تأثیر فیلسوفان و مورخان عهد باستان در نظام حکومتی امریکا تاکنون صورت نگرفته است. (در مورد لزوم انجام این مطالعه، رجوع کنید به:

Gilbert Chinard, «Polybius and the American Constitution,» *Journal of the History of Ideas*, Vol. I, 1940.)

علت اینکه کسی به‌این بررسی نپرداخته ظاهراً عدم علاقهٔ کنونی به پژوهش در شکلهای مختلف حکومت است حال آنکه این موضوع شدیداً خاطر پدران بنیادگذار را مشغول می‌کرد. اگر به‌جای کوشش بیفایده برای تفسیر تاریخ امریکا برحسب تجارب اجتماعی و اقتصادی اروپائیان، چنین مطالعه‌ای انجام می‌گرفت، روشن می‌شد که «آزمایشی که در امریکا بعمل آمد صرفاً دارای ارزش محلی نبود بلکه در واقع نقطهٔ اوجی بود و اگر کسی آن را بفهمد متوجه خواهد شد که بیشتر شکلهای امروزی حکومت بنحوی با اندیشه‌ها و تجارب مردم روزگار باستان مرتبط است.»

بدوی نیز باید نوعی تأسیس دوباره و ایجاد مجدد و بازگردانی بشمار رود. به‌گفتهٔ ویرژیل، بنیادگذاری روم تأسیس مجدد ترویا و خود روم یك ترویای دوم بود. حتی ماکیاولی معتقد بود که تأسیس قلمرو عرفی و اینجهانی تازهٔ مورد نظر وی در واقع اصلاح بنیادین همان «نهاد قدیمی» خواهد بود که البته علت این اعتقاد را شاید بتوان ایتالیائی بودن او و فاصلهٔ زمانی کمتر با تاریخ روم دانست. و باز میلتن را می‌بینیم که سالهای دراز پس از ماکیاولی، هنوز در این رؤیاست که روم از نو ساخته شود نه آنکه رومی نو بنیاد گردد. اما وقتی به‌هرینگتن می‌رسیم، دیگر این معنا رامصادق نمی‌یابیم، بهترین دلیل این مدعا هم صورتهای تخیلی و استعارات بکلی متفاوتی است که او وارد بحث می‌کند که یکسره با روم باستان بیگانه است. فی‌المثل می‌بینیم در حالی که مشغول دفاع از به‌کار بستن «وسایل فوق‌العاده‌ای» است که برای تأسیس دولتی مطابق میل کرامول ضروری است، ناگهان می‌گوید: «هیچ کس کتاب یا ساختمانی را سراغ ندارد که به‌حد کمال برسد ولی بیش از یك نویسنده یا یك معمار داشته باشد. ساختن یك کشور هم بر همین وجه است۹۵.» به‌عبارت دیگر، هرینگتن در اینجا وسایل اعمال خشونت را وارد بحث می‌کند، وسایلی که هر وقت هدف ساختن چیزی باشد استفاده از آنها واقعاً هم عادی و ضروری است زیرا چیزی که ساخته می‌شود از هیچ بوجود نمی‌آید بلکه باید مصالحی در آن بکار برود و ضرورتاً باید با این مصالح بخشونت رفتار کرد تا شکل بگیرند و در نتیجه شیء مصنوع پدید بیاید. نه دیکتاتورهائی که در روم به هنگام وضع فوق‌العاده اختیارات فوق‌العاده بدست می‌آوردند بدین معنا صانع و سازنده بودند و نه شهروندانی که دیکتاتور برای فرمان‌راندن بر آنان از این اختیارات فوق‌العاده استفاده می‌کرد مصالح‌انسانی بشمار می‌رفتند که از آنها چیزی «ساخته» شود. البته هرینگتن آن روز در موضعی نبود که بتواند به‌خطرات عظیمی که بر ایجاد «ناکجاآباد» یا «مدینهٔ فاضله» او مترتب می‌شد پی ببرد و نمی‌توانست از پیش بداند

۹۵. همان کتاب از Harrington، صفحهٔ ۱۱۵.

که روزی روبسپیر هنگامی که فکر کند در موضع معماری است که باید با مصالح انسانی خانه‌ای جدید یعنی یك جمهوری‌نو برای همان‌انسانها بسازد، چگونه از این وسایل فوق‌العاده خشونتگری فایده خواهد برد. همین‌قدر باید گفت که همزمان با پدید آمدن این نقطهٔ آغاز جدید، دوباره همان جنایت افسانه‌ای و آغازینی که انسان غرب سرگذشت خویش را با آن شروع‌کرده[۹۶] بود در صحنهٔ سیاست اروپا پدیدارگشت. گوئی دوباره قرار بر این شده بود که برادری از برادرکشی و انسانیت از ددخوئی سرچشمه بگیرد ــ با این تفاوت که برخلاف رؤیائی که آدمی همیشه در سر پرورانیده بود و بعکس مفاهیمی که بعداً ظهور کرد، این‌بار خشونت چیزی نو و پایدار نزائید بلکه چنان همه چیز را در «سیل خروشان انقلاب» غرقه کرد که نه از آغاز نشان ماند و نه از آغازگران.

شاید به علت رابطه‌ای که ذاتاً میان کیفیت اعتباری هرگونه نقطهٔ آغاز از یکسو و از سوی دیگر استعداد آدمی برای بزهکاری موجود است رومیان تصمیم گرفتند نسب خویش را به‌جای رومولوس که رموس را کشته بود به آینیاس برسانند و کسی را نیای نژاد رومی بدانند (Romanae stirpis origo) که به گفتهٔ ویرژیل[۹۷]، ایلیوم[۹۸] و بتهای خانگی[۹۹] مغلوب آن را به‌ایتالیا آورده بود[۱۰۰]:

---

۹۶. مقصود کشته شدن رموس به دست رومولوس است. (مترجم)

۹۷. رجوع کنید به:

*Aeneid*, XII, 166 and I, 68.

اویدیوس (Ovidius) نیز دربارهٔ منشأ تروپائی روم با همین لحن صحبت می‌کند:

*Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros.*

(«آینیاس تروپا را به‌خاك ایتالیا می‌آورد.») رجوع کنید به:

*Fasti*, IV, 251.

۹۸. Ilium نام دیگر شهر تروپا. (مترجم)

۹۹. Penates (از ریشهٔ لاتین *penus* به معنای پستو یا انبار). بتها یا خدایان خانگی در روم که رومیان عقیده داشتند از اجاق و ارزاق خانواده نگهداری می کنند. هر خانواده‌ای برای خود یك Penates داشت و آن را در پستو یا انبار خواربار خانه می‌گذاشت و در مواقع خاص مانند تولد و عروسی و بازگشت از سفر قدری نان و عسل و شراب و عود نثار آن می‌کرد. دولت هم از جهت آنکه ←

Ilium in Italiam Portans victosque Penates.

البته این کار بدون خشونت و جنگ انجام نپذیرفته بود چون وقتی آینیاس به ایتالیا رسید میان او و مردم بومی آن سرزمین جنگ درگرفت. ولی به‌عقیدهٔ ویرژیل این جنگ برای جبران جنگ ترویا لازم بود. ترویا دیگر باره در خاك ایتالیا قد برافراشت و زندگی از سر گرفت: illic fas regna resurgere Troiae و بدین سان آنانکه از دست یونانیان و از خشم آخی‌لئوس بجا مانده بودند نجات یافتند و دودمان هکتور (gens Hectorae[۱۰۱]) که بر طبق روایت همر از جهان برافتاده بود، احیا شد[۱۰۲]. اما برای تحقق این امرجنگ ترویا می‌بایست‌یك‌بار

---

→ نمایندهٔ جمیع ملت و خانواده‌ها محسوب می‌شد دارای Penates همگانی بود و به افتخار آنها گهگاه آئینهای عمومی برپا می‌داشت. در سنت است که آینیاس Penates را از ترویا به ایتالیا آورد. (مترجم)

۱۰۰. «رومیان خویشتن را از دودمان آینیاس می‌دانستند نه از نسل رومولوس و بتهای خانگی آنها (penates) از لاوینیوم (Lavinium) منشأ می‌گرفت نه از روم... از قرن سوم قبل از میلاد اشاره به اصل تروایائی رومیان در میان سیاستمداران آن سرزمین مرسوم شده بود.» بحث مبسوط دربارهٔ این موضوع در نوشتهٔ زیر آمده است:

St. Weinstock, «Penates,» in Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie des klassischen Altertums.*

*101. Aeneid,* I, 273; I, 206; III, 86-7.

۱۰۲. با اینکه خوانندگان یقیناً با حماسهٔ «ایلیاد» اثر جاودان منسوب به همر آشنا هستند ولی چون در این بند فراوان به اشخاص و رویدادهای این داستان اشاره شده است، شاید برای یادآوری توضیحی کوتاه دربارهٔ جنگ ترویا و جنگ دیگر موضوع رزم‌نامهٔ بزرگ ویرژیل بیفایده نباشد. پاریس (Paris) پسر پریاموس (Priamos) شاه ترویا، هلن همسر منلائوس (Menelaos) یکی از خاوندان یونان را می‌رباید و باخود به‌ترویا می‌برد. یونانیان (یا به‌گفتهٔ همر «آخائیها») از این توهین خشم‌می‌گیرند وبه‌سرکردگی آگاممنون (Agamemnon) شاه شاهان یونان به‌جنگ ترویا می‌روند. محاصرهٔ شهر دهسال به‌درازا می‌کشد تا عاقبت با حیله‌ای که یونانیان بکار می‌برند و جمعی از جنگاوران را در درون اسبی چوبین به داخل شهر می‌فرستند، دروازه‌های ترویا به روی مهاجمان گشوده می‌شود. یونانیان پیروز می‌شوند و شهر را تاراج می‌کنند. برجسته‌ترین رویداد داستان خشم آخی‌لئوس (Achileus) یا آشیل، دلیرترین و تیزپاترین و زیباترین پهلوان در صف یونانیان است. آگاممنون، کنیزك دلبند آخی‌لئوس را که از غنائم جنگ به‌وی رسیده بود از او می‌گیرد. آخی‌لئوس قهر می‌کند و از ←

دیگر تکرار شود و این دفعه وقایع در جهت عکس آنکه درشعر همر آمده بود ترتیب یابد. ویرژیل این مقصود را در منظومهٔ بزرگ خود به‌نحو اکمل به‌انجام می‌برد: باز مردی را می‌بینیم که مانند آخی‌لئوس خشمی آرامش‌ناپذیر بر او چیره است؛ تورنوس را مشاهده می‌کنیم که در شناساندن خویش می‌گوید: «خواهی گفت که اینجا هم باز یك پریاموس یك آخی‌لئوس دیگر در برابر خود یافت[103]»؛ و به دومین پاریس برمی‌خوریم که «باز همچون آتش، برجهای تروبا را که از نو به جهان آمده‌اند شعله‌ور خواهد ساخت[104].» آینیاس به هکتوری دیگر مبدل می‌گردد و در کانون همهٔ گیرودارها باز زنی دیده می‌شود که سرچشمهٔ سراسر آن بدبختیهاست ــ بازهم یك زن، اما این‌بار لاوینیا به جای هلن. و پس از آنکه ویرژیل همهٔ شخصیتهای دیرین را گرد هم آورد، طرح داستان همر را معکوس می‌کند: این‌بار آخی‌لئوس است که در قالب تورنوس از برابر هکتور که اینك به‌شکل آینیاس ظاهر شده

←جنگ کنار می‌کشد. از آن پس کار بر یونانیان دشوار می‌گردد، اما هنگامی که هکتور (Hector) سردار لشکریان‌تروبا و پسربزرگ پریاموس، پاتروکلوس (Patroklos) یار دیرین آخی‌لئوس را در پیکار به‌هلاکت می‌رساند، آخی‌لئوس به خونخواهی دوست از دست رفته‌اش به‌جنگ بازمی‌گردد. پیاده با آینیاس پهلوان تروبا می‌جنگد و نزدیك به پیروزی است که یکی از خدایان آینیاس را از مهلکه می‌رهاند. سپس با هکتور نبرد می‌کند و به مدد خدایان او را می‌کشد و جنگ را پیروزمندانه بپایان می‌برد هرچند خود نیز مطابق روایت نویسندگان دیگر بعداً با تیری که پاریس به پاشنهٔ پایش می‌زند سرانجام می‌میرد. در داستان همر، آینیاس پس از هکتور بزرگترین گرد تروبا و محبوب خدایان است. اما آنچه بعد از شکست‌تروبا به‌او می‌رسد، در حماسهٔ بزرگ ویرژیل به‌نام *Aeneid* نقل شده است. آینیاس پدر سالخوردهٔ خود را بر دوش می‌کشد، دست پسر خردسالش را می‌گیرد و به‌سوی دریاها می‌رود. پس از حوادث بسیار، از جمله دلباختگی به دیدو (Dido) ملکهٔ کارتاژ و خودکشی این بانو، دوباره از افریقا به کشتی می‌نشیند و هفت سال بعد به ساحل ایتالیا می‌رسد. در آنجا لاتینوس (Latinus) شاه لاتیوم (Latium) به‌گرمی از او پذیرائی می‌کند و دخترش لاوینیا (Lavinia) را به‌نامزدی به‌او می‌دهد. اما تورنوس (Turnus) شاه روتولی (Rutuli) که خواستگار لاوینیا بوده از این کار خشمگین می‌شود و به‌جنگ لاتینوس می‌رود وداستان ویرژیل با کشته‌شدن تورنوس به‌دست آینیاس بپایان می‌رسد. (مترجم)

103. *Aeneid*, IX, 742.

104. *Aeneid*, VII, 321-2.

می‌گریزد؛ لاوینیا، نوعروس است نه مانند هلن زنی زناکار؛ وبالاخره پایان جنگ پیروزی یك طرف و نابودی و بردگی و انهدام کامل برای طرف دیگر نیست بلکه «هر دو ملت، بی‌آنکه مغلوب شده باشند، به تساوی قانون را گردن می‌نهند و برای همیشه همعهد می‌شوند[۱۰۵]» و چنانکه آینیاس پیش از نبرد اعلام کرده بود، با هم آغاز به‌زندگی می‌کنند.

در اینجا کاری نداریم که چگونه ویرژیل وجود صفت معروف clementia[۱۰۶] را در رومیان ثابت می‌کند و در وصف آن می‌گوید:

Parcere subiectis et debellare superbos.

و وارد این بحث نمی‌شویم که ریشهٔ این صفت برداشتی بود که رومیان از جنگ داشتند و پایان کارزار را پیروزی یا شکست نمی دانستند بلکه معتقد بودند سرنوشت جنگ هنگامی روشن می‌شود که طرفین متخاصم با یکدیگر شریك و همپیمان و متحد بشوند (socii) و این مقصود حاصل نخواهد گشت مگر از راه رابطهٔ جدیدی که در طی نبرد ایجاد می‌شود و به میانجی lex یا قانون روم تحکیم می‌یابد. روم بر پایهٔ قانون و براساس پیمان میان دو قوم متفاوت و متخاصم بنیاد یافت و دارای رسالتی شد که «گیتی را سراسر به زیر قوانین درآورد» (totum sub leges mitteret orbem). نبوغ سیاسی رومیان درست در نهادن اصولی بود که در افسانهٔ بنیادگذاری روم بدان برمی خوریم و این معنا نه تنها از روایت ویرژیل بلکه از نگرش رومیان

---

۱۰۵. *Aeneid*, XII, 189. شایان توجه است که ببینیم ویرژیل تا چه حد به معکوس کردن قضایا در داستان همر ادامه می‌دهد. مثلا در «اودیسه» صحنه‌ای است که اودوسئوس به‌داستان زندگی خودش و مرارتهائی که کشیده از زبان کسی که او را نمی‌شناسد گوش می‌دهد و برای نخستین‌بار اشك از چشمانش جاری می‌شود. در *Aeneid*، آینیاس شخصاً سرگذشت خویش را بازمی‌گوید ولی به‌جای اینکه بگرید، انتظار دارد دیگران از سر همدردی شروع به‌گریستن کنند. ناگفته پیداست که برخلاف موارد دیگر که ویرژیل داستان همر را معکوس کرده، این‌بار وارونه ساختن قضیه بیمعناست و معنای رویداد اصلی را از میان می‌برد بی‌آنکه چیزی هموزن آن به‌جایش بگذارد و همین موضوع بیشتر جلب توجه می‌کند.

۱۰۶. واژهٔ لاتین به‌معنای بخشایش ومدارا. (مترجم)

به خودشان نیز هویداست.

اما مهمتر از همه، توجه به‌این نکته است‌که رومیان حتی تاسیس روم را هم آغازی مطلقاً تازه نمی‌دانستند بلکه در آن به دیدهٔ تجدید حیات ترویا و تأسیس دوبارهٔ دولتشهری می‌نگریستند که سابقاً وجود داشته و رشتهٔ عمرش هرگز کاملا قطع نشده است. کافی است شعر سیاسی بزرگ دیگر ویرژیل، یعنی «چهارمین سرود شبانی[۱۰۷]» او را بیاد بیاوریم تا متوجه شویم که این تعبیر چقدر در نگرش رومیان نسبت به‌خودشان دارای اهمیت بوده است. در این سرود، مصرعی است بدین مضمون:

**Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.**

همهٔ مترجمان معتبر مصرع بالا را بدین صورت به زبانهای امروزی برگردانده‌اند: «نظام بزرگ دورانها از نو متولد می‌شود.» اما اگر مصداق این معنا را دوران سلطنت قیصر آوگوستوس[۱۰۸] بدانیم، دیگر نمی‌توان «نظام دورانها» را همان «نظام جدید زمانه» به معنای «آغازی مطلقاً تازه[۱۰۹]» در امریکا دانست. ویرژیل اینجا در اقلیم

---

107. the Fourth Eclogue

۱۰۸. Gaius Julius Caesar Octavianus, Augstus Caesar (۶۳ قبل از میلاد تا ۱۴ میلادی). نخستین امپراتور روم که آن کشور را به اوج عظمت رسانید. (مترجم)

۱۰۹. «چهارمین سرود شبانی» ویرژیل همیشه بیان آرزوی رستگاری دینی تلقی شده است. ادوارد نوردن در بررسی محققانهٔ خود ضمن شرح و تفسیر جزء به‌جزء ابیات ویرژیل، نوشتهٔ بوست را به‌انتظار رستگاری از طریق آغازی مطلقاً تازه تعبیر می‌کند (صفحهٔ ۲۲۸) و آن را بیان همان فکر منتها با عباراتی دیگر می‌داند (صفحهٔ ۴۷). (رجوع کنید به:

Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Ide, 1924*. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913.)

با اینکه در این متن ترجمه و تفسیر نوردن را مأخذ قرار داده‌ام، اما دربارهٔ قدر و اهمیت دینی این سرود شك دارم. برای آگاهی از بحث تازه‌تری که در این باب بعمل آمده است رجوع کنید به:

Günther Jachmann, «Die Vierte Ekloge Vergils,» *Annali della Scuola Normale-Superiore di Pisa*, Vol. XXI, 1952.

همچنین رجوع کنید به:

Karl Kerényi, *Vergil und Hölderlin*, Zurich, 1957.

سیاست از همان چیزی سخن می‌گوید که در «سرودهای روستائی[110]» به‌مناسبتی دیگر از آن همچون «نخستین سپیده‌دم جهان آینده[111]» صحبت می‌کند. نظام یاد شده در «چهارمین سرود شبانی» بدین سبب بزرگ است که به‌آغازی در گذشته برمی‌گردد و از آن الهام می‌گیرد. در مصرع بعد بصراحت آمده است: که «اکنون دوشیزه بازمی‌آید و پادشاهی کیوان برمی‌گردد.» از این سخن چنین برمی‌آید که کودکی که منظومه به‌مناسبت زایش وی سروده شده است به‌هیچ‌رو یك منجی الاهی یا theos soter نیست که از اقلیمی متعالی و ماورای دنیائی فرود آمده باشد، بلکه طفلی از نسل آدمی است که در جریان بی‌وقفهٔ تاریخ زائیده می‌شود. پسرك «باید افتخاراتی را که نصیب قهرمانان شده وکارهائی راکه به‌دست پدر انجام یافته» بیاموزد (heroum laudes et facta parentis) تا بتواند وقتی بزرگ شد مانند همهٔ پسران رومی «بر جهانی که به برکت فضایل نیاکانش در آرامش بسر می‌برد فرمان براند.» شعر ویرژیل سرودی در ستایش میلاد است، ترانه‌ای در شکر بر تولد یك کودك و اعلام برخاستن نسلی نو (nova progenies)، اما این به هیچ وجه به معنای ظهور یك کودك الاهی و منجی ایزدی نیست، بلکه، بعکس، ماهیت خدائی نفس ولادت را می‌رساند و این معنا را بیان می‌کند که رستگاری بالقوهٔ جهان در گرو زایش و تجدید زندگی همیشگی بنی‌آدم است.

علت آنکه سخن از شعر ویرژیل را به درازا کشاندم این بود که به‌نظر من این شاعر واپسین قرن پیش از میلاد مسیح با سبك خاص خود همان معنائی را پرورانده است که فیلسوف عیسوی آوگوستینوس در قالب مفاهیم دینی و به لسان مسیحی در سدهٔ پنجم میلادی بیان کرده و گفته است: «برای اینکه آغازی وجود داشته باشد، انسان آفریده شده[112]» (Initium ergo ut esset، creatus est homo). این همان معناست که سرانجام در جریان انقلابهای عصر جدید بر همگان

110. *Georgica*
111. *Georgica*, II, 323 ff.: *Prima crescentis origine mundi.*
112. *De Civitate*, XII, 20.

روشن شد. رومیان بر این باور بودند که هرگونه بنیادگذاری در حقیقت به معنای تجدید بنا و بازسازی است. اما اندیشهٔ مهمتری که به‌رغم تفاوت با تصور رومیان باز هم به‌گونه‌ای با آن ارتباط دارد این است که آدمی برای پدید آوردن سرآغازهای نو مجهز است زیرا خود سرآغازی نو بشمار می‌رود و بنابراین آغازگر است. به‌عبارت دیگر، استعداد و ظرفیت آغازگری از این مایه می‌گیرد که آدمیان باید زاده شوند تا در جهان پدید بیایند. آنچه رومیان را بر آن داشت که در روزهای زوال امپراتوری کیش طفل را زودتر و آسانتر از دیگر چیزها در فرهنگهای غریب زیر سلطهٔ روم بپذیرند شیوع کیشهای بیگانه از قبیل پرستش ایسیس[۱۱۳] یا رواج اعتقادات فرقه‌های گوناگون عیسوی نبود[۱۱۴]. بعکس، چون رومیان خود نیز قائل به‌مبدائی برای سیاست و مدنیت کشورشان بودند و این نقطهٔ آغاز را تأسیس شهر رم می‌دانستند، از این‌رو به ادیانی که محور ایمان را میلاد کودکی منجی قرار داده بودند اقبال می‌کردند. آنچه رومیان را مجذوب می‌کرد غرابت این ادیان نبود، تشابه و بستگی بین زایش و تأسیس بود و اینکه اندیشه‌ای آشنا در لباسی غریب بظهور می‌رسید.

به هر تقدیر، وقتی مردان انقلاب امریکا بر آن شدند که شعر ویرژیل را دگرگون کنند و به جای آنکه بگویند «نظام بزرگ دورانها از نو متولد می‌شود»، «نظام جدید زمانه» را نوید دهند، در واقع اذعان کردند که موضوع تأسیس «روم از نو» منتفی است و اکنون مسألهٔ بنیادگذاری یك «روم نو» مطرح است. بدین ترتیب، رشته‌ای که سیاست مغرب زمین را به‌تأسیس شهرجاودانی رم و از آنجا به‌وقایع ماقبل تاریخی یونان و تروا می‌پیوست قطع شد بی‌آنکه حتی امکان

---

۱۱۳. Isis در مصر قدیم، الاههٔ زمین وماه و خواهر و همسر اوزیریس (Osiris) پرستش ایسیس در مصر و حوزهٔ مدیترانه سخت رایج بود و در صدر مسیحیت پیروان بسیار داشت. (مترجم)

۱۱۴. نوردن می‌نویسد: «با رواج پرستش ایسیس در بخشهای بزرگی از دنیای یونانی و رومی، کیش طفل بیش از هر چیز دیگر ناشی از فرهنگهای بیگانه معروفیت و محبوبیت یافت.» (همان کتاب، صفحهٔ ۷۳).

تجدید آن موجود باشد. تا پیش از فرو شکستن نظام استعماری اروپا و پیدایش ملتهای جدید در قرن کنونی، انقلاب امریکا ازین لحاظ همانند نداشت که نه‌تنها سازمان سیاسی جدیدی را بنیاد نهاد بلکه به منزلهٔ سرآغاز تاریخ یك ملت بود. صرف نظر از تأثیری که تجربه‌های دوران مهاجرنشینی و تاریخ پیش از آن روزگار ممکن است در جریان انقلاب و شکل‌گیری نهادهای عمومی امریکا گذاشته باشد، امر واقع این است که تاریخ این کشور به عنوان وجودی مستقل با انقلاب و تأسیس جمهوری آغاز می‌شود. مردان انقلاب امریکا اصرار داشتند که کاری که بدان همت گماشته‌اند باید نوآوری مطلق باشد. بنابراین بناچار در موضعی گرفتار شدند که برای رهائی از آن به‌هیچ رو نمی‌توانستند از سوابق تاریخی و روایات افسانه‌ای یاری بگیرند. با این وصف، شاید پس از خواندن «چهارمین سرود شبانی» ویرژیل بدین نتیجه رسیدند که برای خلاصی از سرگشتگیهای ناشی از آغاز کار چاره‌ای موجود است که بدون توسل به امر مطلق می‌تواند دور فاسد سرآغازها را بشکند. چیزی که عمل آغازگری را در برابر خاصیت اعتباری خود آن حفظ می‌کند اصلی است که در نفس عمل مذکور نهفته و از آن تفکیك‌ناپذیر است. به‌عبارت دقیقتر، دو مفهوم «آغاز» (principium) و «اصل» (principle) نه‌تنها مرتبط بلکه با هم قرینند. امر مطلقی‌که باید نقطهٔ آغاز را استواری ببخشد و از خاصیت اعتباری خودش محفوظ نگه دارد اصلی است که همزمان با آغاز کار پدیدار می‌شود. شیوه‌ای که آغازگر در شروع به هر اقدام بکار می‌برد قاعدهٔ عمل را برای کسانی که به منظور مشارکت و رسیدن به‌هدف به‌او پیوسته‌اند معین می‌کند. این اصل، الهام‌بخش کلیهٔ افعال بعدی است و تا هنگامی که عمل ادامه بیابد، نصب‌العین قرار دارد. فقط زبان انگلیسی نیست که مفهوم qrinciple را از ریشهٔ لاتین principium می‌گیرد و بدین ترتیب در قلمرو امور بشری که مطابق تعریف قلمرو نسبیت است راهی برای حل مسالهٔ امر مطلق پیش می‌گذارد، مساله‌ای که در غیر این صورت باید لاینحل بماند. در زبان

یونانی هم همین‌طور است. لفظ یونانی arche هم به‌معنای آغاز است و هم به معنای اصل. هیچ شاعر و فیلسوف بعدی باطن این اشتراك لفظی را زیباتر و موجزتر از افلاطون بیان نکرده است که در اواخر عمر نوشت[۱۱۵]:

arche gar kai theos en anthropis idrumene sozei panta.

و ما برای اینکه اصل معنا را بدست دهیم، باید گفتهٔ او را به‌طور آزاد این‌گونه ترجمه کنیم: «آغاز چون اصل خویش را دربر دارد، یك خداست که تا زمانی که در میان آدمیان بسر می‌برد و مادام که به ایشان در کردار الهام می‌بخشد، همه چیز را حفظ می‌کند.» همین احساس قرنها بعد پولوبیوس را وادار کرد که بنویسد: «آغاز نه‌تنها نیمی از کار است بلکه تا انتهای آن را هم دربر می‌گیرد[۱۱۶].» و سرانجام، همین‌گونه معرفت به‌یکی بودن «آغاز» و «اصل» بود که جامعهٔ امریکا را برآن داشت که «برای تبیین صفت ممیزهٔ خویش و به‌دست آوردن نشانه‌ای از آنچه آینده ممکن است دربر داشته باشد به منشأ خود نگاه کند[۱۱۷]» و هرینگتن را بی‌آنکه اطلاعی از نوشته‌های آوگوستینوس یا تصوری از سخن افلاطون حاصل کرده باشد بدین نتیجه رسانید که «همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند دولتی را به‌من نشان بدهد که راست بدنیا آمده و بعد کج شده باشد، هیچ‌کس نمی تواند دولتی را نشان دهد که کج‌بدنیاآمده و بعد راست شده باشد[۱۱۸].»

115. *The Laws*, book VI, 775.

۱۱۶. Polybius, V, 32. 1. «آغاز بیش از نیمی از کار است» از مثلهای قدیمی است و ارسطو هم در «اخلاق نیقوماخس» *(Nicomachean Ethics)* (ب ۱۱۹۸) آن را نقل می‌کند.

۱۱۷. همان نوشته از Craven، صفحهٔ ۱.

۱۱۸. رجوع کنید به:

*Oceana*, edition Liljegren, Lund and Heidelberg, 1924, p. 168.

«دل مشغولی هرینگتن دربارهٔ اتحاد یك دولت دائمی» اغلب به تصورات افلاطون شباهت پیدا می‌کند، بویژه به اندیشه‌هائی که در رسالهٔ نوامیس *(The Laws)* افلاطون بیان شده است. «تأثیر این رساله در هرینگتن به درستی معلوم نیست.» (همان نوشته از Zera Fink، صفحهٔ ۶۳).

هر قدر هم که چنین معرفتها و بینشها ارزشمند باشند، اهمیتشان از لحاظ سیاسی فقط هنگامی آشکار می‌شود که در نظر بگیریم چه تضاد فاحشی است بین آنها و تصورات رایج دربارهٔ لزوم خشونت برای هرگونه بنیادگذاری و گمان اینکه خشونت در کلیهٔ انقلابها اجتناب‌ناپذیر است. به‌این جهت، داستان انقلاب امریکا در این زمینه فراموش نشدنی است و پندی که از آن می‌توان آموخت بی‌همانند است. انقلاب امریکا انقلابی نبود که ناگهان درگرفته باشد بلکه به‌دست مردانی بوجود آمد که به‌رأی یکدیگر احترام می‌گذاشتند و با هم پیمان بسته بودند. بنیاد کار با قدرت بهم پیوستهٔ جمع نهاده شد نه به نیروی فردی یك معمار. اصلی که در سالهای سرنوشت‌ساز بنیادگذاری آشکار شد اصل عهد و پیمان و مشاوره بود و خود واقعهٔ انقلاب همان‌گونه که همیلتن گفته بود به قطع و یقین نشان داد که انسانها «واقعاً می‌توانند... براساس تأمل و گزینش، حکومت خوب تأسیس کنند و تا ابد تقدیرشان این نیست که برای بپا کردن تشکیلات سیاسی جامعه به تصادف و زور وابسته باشند.»

# ٦

# سنت انقلابی و گنجینهٔ برباد رفتهٔ آن

میراث ما بدون وصیت رسیده‌است. ــ رنه شار

## ۱

واقعه‌ای که پیوندهای میان دنیای نو و کشورهای دنیای قدیم را از هم گسست، انقلاب فرانسه بود. به‌نظر کسانی که در عصر انقلاب فرانسه می‌زیستند، بدون درس بزرگی که انقلاب امریکا در آن سوی اقیانوس اطلس داده بود، انقلاب فرانسه شاید هــرگز بوقوع نمی‌پیوست. حلقه‌های نیرومند روحی و سیاسی بین امریکا و اروپا که در سراسر سده‌های هفدهم و هجدهم استوار مانده بود در اثر مسیر پربلائی که انقلاب فرانسه در پیش گرفت و در نتیجهٔ سرنگونی رژیم جمهوری در آن کشور نابود شد نه به‌علت وقوع‌انقلاب. نوشتهٔ‌کندرسه زیرعنوان «تأثیر انقلاب امریکا در اروپا[1]» که سه سال پیش از سقوط باستیل انتشار یافت نشانهٔ آغاز تمدن اتلانتیك نبود؛ علامت پایان آن بود ولو به‌طور موقت. اکنون که در اواسط سدهٔ بیستم آشکارا دیده می‌شود که برای تمدن غرب جز وحدت، امکان دیگری برای بقا نیست، شاید بتوان امید بست که شکاف ایجاد شده در اواخر قرن هجدهم رو به‌ترمیم بگذارد. یکی از نشانه‌های اینکه امید مزبور چندان هم ناموجه

1. A.N. Condorcet, *Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786), *Oeuvres*, Paris, 1847-9.

و نابجا نیست این واقعیت است که از بعداز جنگ جهانی دوم و برای نخستین‌بار از اوایل قرن نوزدهم، مورخان باز جهان غرب را مجموعاً درنظر می‌گیرند.

صرف‌نظر از اینکه آینده ممکن است چه به‌همراه بیاورد، دور شدن دو قاره از یکدیگر از زمان انقلابهای سدهٔ هجدهم واقعیتی بسیار مهم و دارای عواقبی بس خطیر بوده است. بیشتر در همین دوره بود که دنیای نو ارزش و اهمیت سیاسی خود را در چشم افراد لایه‌های مقدم اروپا از دست داد. امریکا به‌جای آنکه مانند گذشته مأمن آزادگان بشمار رود، فقط به‌صورت سرزمین موعود تهیدستان درآمد. اتصاف مادیگری و ابتذال به امریکائیان و نگرشی که طبقات بالاتر جامعهٔ اروپا برپایهٔ این طرز فکر به‌دنیای نو پیدا کردند بیگمان از تبختر اجتماعی و جلوه‌فروشی فرهنگی طبقهٔ متوسط و نوخاستهٔ اروپا مایه می‌گرفت. بنابراین، چنین شیوهٔ تلقی فی‌نفسه چندان قابل اعتنا نبود. آنچه اهمیت داشت این بود که حتی پیروان سنت انقلابی اروپا در قرن نوزدهم نیز فقط علاقه‌ای سطحی و گذرا به‌انقلاب امریکا و تکوین جمهوری در آن کشور نشان می‌دادند. در سدهٔ هجدهم «فیلسوفان» فرانسه از مدتها پیش از وقوع انقلاب امریکا، تفکر سیاسی خویش را با رویدادها و نهادهای دنیای نو همساز کرده بودند؛ اما درقرنهای نوزدهم و بیستم فکر انقلابی و سیاسی در راهی پیش رفته است که گوئی هرگز انقلابی در امریکا حادث نشده و هیچ تصور و تجربهٔ شایان توجهی در قلمرو سیاست و حکومت در آن کشور بدست نیامده است.

در دوران اخیر یکی از عادی‌ترین وقایع در حیات سیاسی تقریباً همهٔ کشورها و قاره‌ها وقوع انقلاب بوده است. ولی کوتاهی ایالات متحد از اینکه انقلاب امریکا را در سنت انقلابی بگنجاند مانند تیری که به‌سینهٔ تیرانداز برگردد، تأثیرش به‌سیاست خارجی خود امریکا برگشته است و این کشور باید اکنون نه‌تنها بهای سنگین بی‌اطلاعی جهانیان را از این واقعه بپردازد بلکه کفاره بدهد که خود نیز این انقلاب را به‌فراموشی سپرده است. شاهد ناگوار این مطلب انقلابیون

قارهٔ امریکا هستند که گوئی تاریخ انقلاب فرانسه و روسیه و چین را از بر کرده‌اند اما هرگز به‌گوششان نخورده که در امریکا هم انقلابی بوقوع پیوسته است. متناظر با واقعیت بی‌اطلاعی جهانیان، واقعیت نسیان در خود امریکاست. در این کشور فراموش شده است که ایالات متحد در اثر انقلاب متولد شد و نظام جمهوری امریکا زائیدهٔ عملی سنجیده و مبتنی بر قصد و هشیاری یعنی بنیادگذاری آزادی بود نه ناشی از «ضرورت تاریخی» و رشد ارگانیك. علت عمده ترسی که در امریکا از انقلاب وجود دارد همین فراموشی است که ضمناً به‌جهانیان نیز نشان می‌دهد که در محدود ساختن تفکر انقلابی خویش به‌چارچوب انقلاب فرانسه به‌خطا نرفته‌اند. از دوران جنگ به‌بعد، سیاست خارجی امریکا پیوسته در تلاش مذبوحانه برای حفظ وضع موجود بوده و هرگز از بیم انقلاب خلاص نشده و این هراس همیشه بر آن چیره بوده است. از این‌رو، از قدرت و اعتبار امریکا برای حمایت از رژیمهای فاسد و کهنه‌ای استفاده و سوءاستفاده شده است که در کشورهای خود نیز هدف کینه و تحقیر مردم بوده‌اند.

از یاد بردن انقلاب و فهم نکردن حقایق بالا در لحظاتی بیشتر آشکار بوده که محاجهٔ خصمانه بین امریکا و شوروی به‌بحث برسر اصول رسیده است. وقتی به‌ما گفتند مرادمان از آزادی، سرمایه‌داری آزاد و آزادی سرمایه‌گذاری است، هیچ کار نکردیم که این دروغ شاخدار را رد کنیم. حتی بسیاری اوقات چنان عمل کردیم که گوئی معتقدیم در تعارضات میان کشورهای «انقلابی» شرق و غرب دعوا فقط برسر ثروت و وفور نعمت بوده است. به‌تأکید گفته‌ایم که ثروت و رفاه اقتصادی ثمرهٔ آزادی است حال آنکه می‌بایست از همه بهتر بدانیم که این قسم «خوشبختی» نعمتی بود که امریکا در روزگار پیش از انقلاب هم عرضه می‌کرد. موجد این «خوشبختی»، وفور مواهب طبیعی همراه با «حکومت ملایم» بود نه آزادی سیاسی و «ابتکار» لگام گسیخته و بی‌بندوبار فردی در نظام سرمایه‌داری که در هرجای دیگر به‌علت فقدان منابع طبیعی به‌بدبختی و فقر توده‌گیر انجامیده است. سرمایه‌داری آزاد فقط در امریکا در شمار نعمات بوده است. تازه در

اینجا هم در سنجش با آزادیهای سیاسی مانند آزادی بیان و آزادی اجتماعات و آزادی پیوستن به‌دسته‌ها و احزاب، آزادی سرمایه‌گذاری باید آزادی کوچکتری محسوب گردد. شاید روزی معلوم شود که رشد اقتصادی مساوی با خیر و برکت نیست، شر و لعنت است و به‌هرحال در هیچ وضعی نه امکان دارد به‌آزادی بیانجامد و نه برهانی است بر اثبات وجود آزادی. رقابت بین امریکا و روسیه برای بالا بردن سطح زندگی و سفر به‌کرهٔ ماه واکتشافات علمی همه به‌جای خود بسیار جالب توجه است و پیامد آن را می‌توان دلیلی برنیرو و استقامت و استعداد دو ملت و ارزش آداب و رسوم اجتماعی آنان دانست. تنها یك سؤال است که نتیجهٔ این رقابت هرگز نخواهد توانست با قاطعیت به‌آن پاسخ دهد و آن اینکه کدام شکل حکومت بهتر است: حکومت جبر و زور یا جمهوری مبتنی بر آزادی؟ بنابراین، در مقابل کوششی که کمونیستها به‌خرج می‌دهند تا در تولید کالاهای مصرفی و رشد اقتصادی به‌پای کشورهای غربی برسند و بلکه از آنها هم پیشی بگیرند، می‌بایست با تکیه بر سنت انقلاب امریکا واکنش نشان داد. باید ابراز خوشوقتی کرد که افقهای تازه به‌روی اتحاد شوروی و اقمار آن گشوده می‌شود و خاطر آسوده داشت که لااقل برای غلبه بر فقر جهانی می‌توان به‌توافق رسید و سپس به‌حریف یادآور شد که عدم مشابهت بین نظام اقتصادی دو کشور مایهٔ اختلاف نیست بلکه آنچه ممکن است به‌مخاصمه بیانجامد تعارض میان آزادی و زور است، یعنی ستیز نهادهای مبتنی برآزادی با صورتهای گوناگون سلطه‌گری اعم از دیکتاتوری تك‌حزبی لنین یا یکه‌تازی رژیم استالین یا استبداد روشن‌بینانهٔ خروشچف که جملگی را باید پیامدهای شکست یك انقلاب دانست.

سرانجام باید به‌این حقیقت غم‌انگیز توجه کرد که بیشتروقایعی که انقلاب نام گرفته‌اند نه‌تنها از ایجاد «اساس آزادی» بلکه ازتضمین حقوق و آزادیهای مدنی و تأمین نعمت «حکومت محدود» بر پایهٔ قانون اساسی نیز عاجز بوده‌اند. فراموش نکنیم که شکاف بین حکومت زور و حکومت محدود و مبتنی برقانون نه‌تنها مساوی بلکه شاید بیش از

فاصله میان حکومت محدود و آزادی است. ولی صرف‌نظر از اهمیت این نکات، نباید از یاد برد که داشتن حقوق مدنی با داشتن آزادیهای سیاسی یکسان نیست. وجود حقوق مدنی مقدمهٔ تأسیس حکومت‌متمدن است ولی به‌هیچ‌رو نباید به‌معنای جوهر یك جمهوری آزاد تلقی گردد. آزادی سیاسی به‌طور کلی بدان معناست که افراد حق داشته باشند «در حکومت مشارکت کنند» و اگر این مفهوم سلب شود، چیزی از آن باقی نخواهد ماند.

•

پیامد بی‌اطلاعی و نسیان، آشکار و ساده و ابتدائی است؛ اما فرایندهائی که در تاریخ سبب این ناآگاهی و فراموشی شده، چنین نیست. اخیراً به‌شیوه‌ای محکم و گاهی حتی خردپسند استدلال شده که یکی از ویژگیهای «طرز فکر امریکائی» بی‌اعتنائی به‌فلسفه است. سپس برپایهٔ این مقدمه چنین نتیجه گرفته شده که انقلاب امریکا صرفاً از تجربه‌های «عملی» دورهٔ مهاجرنشینی نشأت گرفت نه از علم باصطلاح «کتابی» و آنچه جمهوری امریکا را بوجود آورد تجربه‌های مذکور بود و بس. این مدعا که به‌وسیلهٔ دانیل بورستین مطرح شده خالی از ارزش هم نیست زیرا دست‌کم به‌اهمیت تأثیر تجربه‌های دورهٔ مهاجرنشینی در هموار کردن راه انقلاب توجه کافی مبذول می‌کند. اما از اینکه بگذریم، صحت آن با تحقیق بیشتر محل تردید قرار می گیرد[۲]. شك نیست که در پدران بنیادگذار نوعی سردباوری و بی‌ـ

۲. مقنع‌ترین شواهدی که برای اثبات مخالفت مردان انقلاب امریکا با تأملات نظری محض می‌توان ذکر کرد گفته‌هائی است که از آنان در مخالفت با فلسفه و فلاسفهٔ گذشته بجا مانده است. علاوه بر جفرسن که تصور می‌کرد قادر به رد کردن «یاوه‌سرائیهای افلاطون» است، جان ادامز هم شکوه داشت که هیچ فیلسوفی از زمان افلاطون «طبیعت انسان را آن‌طور که هست اساس کار قرار نداده است.» (رجوع کنید به همان کتاب از Haraszti ، صفحهٔ ۲۵۸). اما در واقع این نه حاکی از ضدیت با نظریات است و نه مختص «طرز فکر امریکائی.» از هنگامی که مردان علم و مردان عمل راه خود را از یکدیگر جدا کردند، یا به‌عبارت دیگر از زمان مرگ سقراط، این ستیزه بین فلسفه و سیاست وجود داشته و مانند طوق لعنت هم به گردن فن کشورداری و هم به گردن فلسفهٔ غرب سنگینی می‌کرده است بطوری که حتی فلسفهٔ سیاسی هم نتوانسته برآن سرپوش بگذارد. البته این تعارض دیرین فقط در قلمرو امور عرفی و این‌جهانی مصداق ←

اعتمادی نسبت به‌کلی‌گوئیهای فلسفی وجود داشت که باید آن را ناشی از میراث فکری و فرهنگی انگلیسی آنان دانست. ولی حتی نگاهی گذرا به‌نوشته‌هایشان نشان خواهد داد که در احاطه بر «دانائی و تدبیر عهد باستان و عصر جدید» به‌هیچ‌وجه از همگنانشان در اروپا دست‌کمی نداشتند و بیش از آنان متمایل بودند که برای پیدا کردن راه خود در عالم عمل، به‌کتابها مراجعه کنند. این کتابها درست همان کتبی بود که در آن ایام در روند اندیشهٔ اروپائیان تأثیر می‌گذاشت. حتی پیش از انقلاب، بسیاری از امریکائیان معنای «مشارکت در حکومت» را به‌تجربه دریافته بودند حال‌آنکه ادیبان اروپا هنوز می‌بایست در جستجوی این معنا ناکجاآبادها میسازند یا اسناد و مدارك عهد باستان را زیرورو کنند. البته محتوای مطلب در هردو حال بسیار به‌هم شباهت داشت، ولی در یك مورد بفعلیت رسید و در دیگری همچنان در عالم آرزو و رؤیا باقی ماند. به‌هر تقدیر از تصدیق این واقعیت بسیار مهم سیاسی گزیری نیست که کمابیش در یك لحظه در تاریخ در هردو کرانهٔ اقیانوس اطلس، حکومت پادشاهی سرنگون شد و حکومت جمهوری جای آن را گرفت.

جای تردید نیست که چارچوب جمهوری امریکا به‌یاری علم مأخوذ از کتب و با استفاده از مفاهیم کلی در تفکر، آن هم تفکری بسیار قوی و عالی، برپا شد. اما در این حقیقت هم نمی‌توان شك کرد که علاقه به‌نظریات سیاسی تقریباً بلافاصله پس از انجام این تکلیف بپایان رسید[۳]. همان‌طور که قبلا گفتم، به‌عقیدهٔ من عدم علاقه

←داشته است. در قرون درازی که دین بر سیاست چیره بود کمتر اثری از آن بچشم می‌خورد. بنابراین، با تولد یا تولد مجدد قلمرو سیاست، یا به‌سخن دیگر، در جریان انقلابهای عصر جدید، طبیعتاً این تعارض هم اهمیت بیشتری پیدا کرد.
در مورد ادعای بورستین، رجوع کنید به:
Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, 1953.
و از آن بهتر، به‌نوشتهٔ زیر:
D.J. Boorstin, *The Americans: The Colonial Experience*, New York, 1958.

۳. به‌قول کارپنتر: «چیزی به‌نام فلسفهٔ سیاسی امریکا وجود ندارد... از فلسفهٔ سیاسی به‌هنگام تکمیل نهادها استفاده شد.» (همان کتاب از Carpenter که در فصل چهارم به‌آن استناد شد، صفحهٔ ۱۶۴).

فاصله میان حکومت محدود و آزادی است. ولی صرف‌نظر از اهمیت این نکات، نباید از یاد برد که داشتن حقوق مدنی با داشتن آزادیهای سیاسی یکسان نیست. وجود حقوق مدنی مقدمهٔ تأسیس حکومت‌متمدن است ولی به‌هیچ‌رو نباید به‌معنای جوهر یك جمهوری آزاد تلقی گردد. آزادی سیاسی به‌طور کلی بدان معناست که افراد حق داشته باشند «در حکومت مشارکت کنند» و اگر این مفهوم سلب شود، چیزی از آن باقی نخواهد ماند.

*

پیامد بی‌اطلاعی و نسیان، آشکار و ساده و ابتدائی است؛ اما فرایندهائی که در تاریخ سبب این ناآگاهی و فراموشی شده، چنین نیست. اخیراً به‌شیوه‌ای محکم و گاهی حتی خردپسند استدلال شده که یکی از ویژگیهای «طرز فکر امریکائی» بی‌اعتنائی به‌فلسفه است. سپس برپایهٔ این مقدمه چنین نتیجه گرفته شده که انقلاب امریکا صرفاً از تجربه‌های «عملی» دورهٔ مهاجرنشینی نشأت گرفت نه از علم باصطلاح «کتابی» و آنچه جمهوری امریکا را بوجود آورد تجربه‌های مذکور بود و بس. این مدعا که به‌وسیلهٔ دانیل بورستین مطرح شده خالی از ارزش هم نیست زیرا دست‌کم به‌اهمیت تأثیر تجربه‌های دورهٔ مهاجرنشینی در هموار کردن راه انقلاب توجه کافی مبذول می‌کند. اما از اینکه بگذریم، صحت آن با تحقیق بیشتر محل تردید قرار می گیرد[۲]. شك نیست که در پدران بنیادگذار نوعی سردباوری و بی‌—

۲. مقنعترین شواهدی که برای اثبات مخالفت مردان انقلاب امریکا با تأملات نظری محض می‌توان ذکر کرد گفته‌هائی است که از آنان در مخالفت با فلسفه و فلاسفهٔ گذشته بجا مانده است. علاوه بر جفرسن که تصور می‌کرد قادر به رد کردن «یاوه‌سرائیهای افلاطون» است، جان ادامز هم شکوه داشت که هیچ فیلسوفی از زمان افلاطون «طبیعت انسان را آن‌طور که هست اساس کار قرار نداده است.» (رجوع کنید به همان کتاب از Haraszti ، صفحهٔ ۲۵۸). اما در واقع این نه حاکی از ضدیت با نظریات است و نه مختص «طرز فکر امریکائی.» از هنگامی که مردان علم و مردان عمل راه خود را از یکدیگر جدا کردند، یا به‌عبارت دیگر از زمان مرگ سقراط، این ستیزه بین فلسفه و سیاست وجود داشته و مانند طوق لعنت هم به گردن فن کشورداری و هم به گردن فلسفهٔ غرب سنگینی می‌کرده است بطوری که حتی فلسفهٔ سیاسی هم نتوانسته برآن سرپوش بگذارد. البته این تعارض دیرین فقط در قلمرو امور عرفی و این‌جهانی مصداق ←

اعتمادی نسبت به‌کلی‌گوئیهای فلسفی وجود داشت که باید آن را ناشی از میراث فکری و فرهنگی انگلیسی آنـان دانست. ولی حتی نگاهی گذرا به‌نوشته‌هایشان نشان خواهد داد کـه در احاطه بـر «دانائی و تدبیر عهد باستان و عصر جدید» به‌هیچ‌وجه از همگنانشان در اروپا دست‌کمی نداشتند و بیش از آنان متمایل بودند که بـرای پیدا کردن راه خود در عالم عمل، به‌کتابها مراجعه کنند. این کتابها درست همان کتبی بود که در آن ایام در روند اندیشهٔ اروپائیان تأثیر مـی‌گذاشت. حتی پیش از انقلاب، بسیاری از امـریکائیان معنای «مشارکت در حکومت» را به‌تجربه دریافته بودند حال‌آنکه ادیبان اروپا هنوز می‌بایست در جستجوی این معنا ناکجاآبادها میسازند یا اسناد و مدارك عهد باستان را زیرورو کنند. البته محتوای مطلب در هردو حال بسیار به‌هم شباهت داشت، ولی در یك مورد بفعلیت رسید و در دیگـری همچنان در عالم آرزو و رؤیا باقی ماند. به‌هر تقدیـر از تصدیق این واقعیت بسیار مهم سیاسی گزیری نیست که کمابیش در یك لحظه در تاریخ در هردو کرانهٔ اقیانوس اطلس، حکومت پادشاهی سرنگون شد و حکومت جمهوری جای آن را گرفت.

جای تردید نیست که چارچوب جمهوری امریکا به‌یاری علـم مأخوذ از کتب و با استفاده از مفاهیم کلی در تفکر، آن هم تفکری بسیار قوی و عالی، برپا شد. اما در این حقیقت هم نمی‌توان شك کرد که علاقه به‌نظریات سیاسی تقریباً بلافاصله پس از انجام ایـن تکلیف بپایان رسید[۳]. همان‌طور که قبلا گفتم، به‌عقیدهٔ من عدم علاقه

---

← داشته است. در قرون درازی که دین بر سیاست چیره بود کمتر اثری از آن بچشم می‌خورد. بنابراین، با تولد یا تولد مجدد قلمرو سیاست، یا به‌سخن دیگر، در جریان انقلابهای عصر جدید، طبیعتاً این تعارض هم اهمیت بیشتری پیدا کرد. در مورد ادعای بورستین، رجوع کنید به:
Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, 1953.
و از آن بهتر، به‌نوشتهٔ زیر:
D.J. Boorstin, *The Americans: The Colonial Experience*, New York, 1958.

۳. به‌قول کارپنتر: «چیزی به‌نام فلسفهٔ سیاسی امریکا وجود ندارد... از فلسفهٔ سیاسی به‌هنگام تکمیل نهادها استفاده شد.» (همان کتاب از Carpenter که در فصل چهارم به‌آن استناد شد، صفحهٔ ۱۶۴).

به‌جنبه‌های صرفاً نظری مسائل سیاسی خصلت ویژهٔ تاریخ امریکا نبوده و فقط سبب شده است که انقلاب امریکا در صحنهٔ سیاست جهان سترون و بی‌حاصل بماند. و باز معتقدم که به‌رغم فرجام مصیبت‌بار انقلاب فرانسه، آنچه به‌کامیابی آن در سراسر جهان یاری کرده بذل عنایت وافر در تفکر انتزاعی و ابراز علاقهٔ نظری متفکران وفیلسوفان اروپائی نسبت به‌انقلاب مذکور بوده‌است. نسیانی‌که برامریکامستولی شده معلول شکست اندیشه در دوران پس از انقلاب‌است[۴]. اگر تصدیق کنیم که تفکر با تذکار آغاز می‌شود، باید بپذیریم که هیچ خاطره‌ای محفوظ و استوار نمی‌ماند مگرآنکه چکیدهٔ آن در چارچوبی از مفاهیم کلی جای بگیرد که بتواند در آن چارچوب بیشتر به‌کار بیفتد. تجربه‌ها و داستانها از حادثات و رویدادها مایه می‌گیرند و از آنچه آدمیان کرده‌اند و کشیده‌اند. این تجربه‌ها و داستانها در غوغای اقوال وافعال بیهودهٔ روزانه گم می‌شوند مگر آنکه به‌وسیلهٔ مردم به‌تکرار نقل‌گردند و موضوع گفتگو قرار بگیرند. آنچه احوال و امور بشر را دربرابر

۴. ساده‌ترین راه پیدا کردن ریشهٔ این نسیان، تحلیل روشهای تاریخ‌نگاری در امریکای دوران بعد از انقلاب است. راست است که «پس از انقلاب ... توجه از پیرایشگران (Puritans) به انفصالیون مهاجر (Pilgrims) معطوف شد و کلیهٔ فضایلی که قبلا به‌پدران پیرایشگر نسبت داده می‌شد به انفصالیون که قابل قبولتر می‌نمودند منتسب گشت.» (رجوع کنید به‌همان کتاب از Craven که در فصل چهارم بدان اشاره کردیم، صفحهٔ ۸۲). اما بعداً تغییری در این امر پیدا شد و آن دسته از تاریخ‌نگاران امریکا که بکلی زیر نفوذ مفاهیم‌اروپائی و بویژه مارکسیستی نبودند و وجود انقلاب امریکا را انکار نمی‌کردند، مانند روزگار پیش از انقلاب دوباره به‌تأثیر قاطع مسلك پیرایشگری در سیاست و اخلاق توجه یافتند. گذشته از مزایا و معایب این روش، ادامهٔ آن ممکن است بعضاً معلول این باشد که به‌تفکیك از انفصالیون و مردان انقلاب امریکا، پیرایشگران عمیقاً به تاریخ خود توجه داشتند و بر این باور بودند که حتی اگر شکست بخورند، تا هنگامی که گذشته را بیاد بیاورند، روح خاص خود را از دست نخواهند داد. فی‌المثل، یکی از ایشان به‌نام کاتن میذر می‌نویسد: «اگر اصول اولیه وشیوه‌های نخستینی که میهن من بر آن بنیاد یافت از دست برود، میهنم نیز از دست رفته است. راه جلوگیری از این امر آن است که شرح وقایعی که با بنیادگذاری و تأسیس این کشور همراه بوده و رویدادهائی که تاکنون به‌حفظ آن کمك کرده است با بی‌غرضی و بی‌طرفی به‌اسلاف ما برسد.» (به‌نقل از:
Cotton Mather, *Magnalia* (1694). Book II, 8-9).

بیهودگی ذاتی خود آن حفظ می‌کند همین گفتگوی بی‌پایـان است. لیکن این گفتگو هم عبث و بیهوده خواهد بود مگر اینکه برخی مفاهیم و بعضی علائم راهنما بتوانند از آن میان سر برآورند تا بیاد آوردن موضوع را در آینده امکان‌پذیر سازند[۵]. در نتیجهٔ بیزاری امریکائیان از تفکر انتزاعی و مفاهیم کلی، از زمان توکویل تا قـرن حاضر تاریخ امریکا برحسب نظریاتی که از تجربهٔ دیگران آب می‌خورد تعبیر و تفسیر شده است. در قرن کنونی گرایشی اسف‌انگیز به‌ظهور رسیده که در بازیافتن معنای تاریخ این کشور به‌هرشیوهٔ بی‌مغز و هرگونه دغلکاری که به‌برکت از هم پاشیدگی بافت اجتماعی و سیاسی اروپا در دورهٔ بعد از جنگ جهانی اول شأن فکری پیدا کرده است تسلیم شوند و آن را بزرگ جلوه دهند. بزرگ‌نمائی و گاهی تحریف شگفت‌انگیز مهملاتی که بویژه در روانشناسی و علوم اجتماعی زیر عنوان علم به‌خورد مردم می‌دهند ممکن است ناشی از آن باشد که این‌گونه نظریات با عبور از اقیانوس اطلس واقعیت خود را از دست می‌دهند و از قید عقل سلیم بیرون می‌آیند. البته دلیل دیگری هم شاید وجود داشته باشد که چرا امریکا به‌این آسانی پذیرای اندیشه‌های غریب و تصورات مضحك شده است. ذهن انسان اگر بنا باشد به‌کارکرد خود ادامه دهد، به‌مفاهیم کلی نیاز دارد و بنابراین هروقت ببیند در بالاترین وظیفه‌ای که باید انجام دهد یعنی ادراك جامع واقعیت و جهت‌یابی دربرابر آن در معرض خطر قرار گرفته است، هرچیز را می پذیرد.

روح انقلابی در اثر شکست اندیشه و فراموشی گذشته از دست رفت. صرف‌نظر از انگیزه‌های شخصی و هدفهای عملی، روح انقلابی

---

۵. اینکه چگونه نشانه‌ها و یادگارها ازمیان گفتگوهای پایان‌ناپذیر سر برمی‌آورند و نه به‌صورت مفاهیم کلی، بلکه به‌شکل جمله‌های کوتاه و کلمات قصار برای یادآوری آیندگان برجای می‌مانند، بهتر از هر جا در نوشته‌های ویلیام فاکنر (William Faulkner) مشهود است. در فاکنر، روش کار رنگ سیاسی دارد نه مضمون نوشته. بسیاری خواسته‌اند از فاکنر تقلید کنند، اما تا آنجا که من دیده‌ام، وی تنها نویسنده‌ای است که توانسته این شیوه را به طرز مؤثر بکار بگیرد.

عبارت از همان اصولی بود که در اروپا و امریکا به‌مردان انقلابها الهام بخشید. اما باید تصدیق کرد که سنت انقلاب فرانسه نیز با اینکه تنها سنت انقلابی است که اثری برآن مترتب شده، به‌هیچ‌رو نتوانسته بهتر از تفکر لیبرال و دموکراتیك و ضد انقلابی امریکا حافظ این اصول باشد۶. در بحثی که قبلا داشتیم، به‌پیروی از مصطلحات سیاسی سدهٔ هجدهم، به این اصول، آزادی همگانی و خوشبختی همگانی و روح معطوف به‌همگان نام دادیم. با فراموش‌شدن روح انقلابی، آنچه در امریکا از این اصول بجاماند آزادیهای مدنی بود و رفاه فردی برای بیشترین عده و همچنین افکار عمومی به‌عنوان بزرگترین نیروی حاکم بر جامعه‌ای دموکراتیك و تساوی‌طلب. این دگردیسی دقیقاً متناظر است با تجاوز و تهاجم به‌قلمرو همگانی و امور مملکتی و به‌مثابه تبدیل اصول سیاسی به‌ارزشهای اجتماعی است. ولی حتی همین دگردیسی هم در کشورهائی که تحت تأثیر انقلاب فرانسه بودند صورت امکان نپذیرفت. انقلابگران این‌گونه کشورها در مکتب انقلاب فرانسه به‌این نتیجه رسیدند که اصول الهام‌بخش قدیم به‌وسیلهٔ نیروهای برنده و برهنهٔ فقر و نیاز منسوخ شده است و در تکمیل آموزش مذکور براین باور استوار گشتند که انقلاب می بایست ماهیت این اصول را آشکار کند و نشان دهد که چنین مبادی تلی از زباله بیش نیست. چون جامعه این اصول را به‌انحصار خود درآورده و تحریف کرده و به «ارزشهای اجتماعی» مبدل ساخته بود، بنابراین محکوم کردن آنها به‌عنوان «تل زباله» حتی آسانتر هم شده بود. فشار «مسالهٔ اجتماعی» و شبح توده‌های عظیم تهیدستان که از راه انقلاب می‌بایست به‌رهائی برسند چنان برذهن انقلابگران چیره

۶. هرگاه در امریکا تفکر سیاسی در قبال اندیشه‌ها و آرمانهای انقلابی احساس تعهد کرده، یا به دنباله‌روی از گرایشهای انقلابی اروپا پرداخته که ثمرهٔ انقلاب فرانسه است و یا به‌تمایلات هرج و مرج طلبانه دچار شده است. (داستانی که در فصل سوم از قول جان ادامز در مورد قانون شکنیهای برخی از افراد نقل شد نمونهٔ این‌گونه تمایلات است). همانطور که قبلا گفتیم، چنین قانون شکنیها ماهیت ضدانقلابی داشت و مردان انقلاب را هدف قرار می‌داد. در بحث فعلی، هم از آن گرایشها و هم از این تمایلات صرف‌نظر می‌کنیم.

شده و امان از آنان بریده بود که بدون استثنا همواره به خشنترین رویدادهای انقلاب فرانسه استناد می‌کردند و در عین هراس امیدوار بودند که سرانجام خشونت برفقر غلبه کند. البته این طریقی بود که فقط از فرط بیچارگی و درماندگی کسی می‌توانست به‌آن متمسك شود. بزرگترین و روشنترین درس انقلاب فرانسه این است که استفاده از اخافه و ارعاب برای دست یافتن به‌خوشبختی، هرانقلاب را سرانجام به‌نابودی می‌کشاند. اما اگر انقلابگران این پند را می پذیرفتند، ناگزیر می‌بایست به‌این حقیقت نیز اعتراف کنند که تا هنگامی که توده‌ها زیربار بینوائی و مسکنت کمر خم کرده‌اند، هیچ انقلابی به‌نتیجه نمی‌رسد و هیچ بنیاد جدیدی برای سازمان سیاسی جامعه نمی‌توان نهاد.

انقلابگران قرنهای نوزدهم و بیستم، برخلاف اسلافشان در سدهٔ هجدهم، مردمی بی‌امید و کارد به‌استخوان رسیده بودند. از این‌رو، انقلاب بیشتر کسانی را به‌خود جلب کرد که چون غریق به‌هر خار و خاشاك متشبث می‌شدند و از هیچ اقدامی روی‌گردان نبودند یا به‌قول مدیسن «نوعی مردم بدبخت... که در روزگار آرامش و تحت یك حکومت منظم به‌سطحی پائینتر از بقیهٔ مردم نزول می‌کنند ولی در صحنهٔ توفان‌زدهٔ خشونت واغتشاش به‌حالت انسان در می‌آیند و به هردسته که بپیوندند نیروی آن را بردیگر گروهها برتری می‌بخشند[7].» گفتهٔ مدیسن راست است اما برای تعمیم آن به‌انقلابهای اروپا باید افزود که این آمیزهٔ مردم بدبخت و عناصر پست جامعه هنگامی دوباره «به‌حالت انسان درآمدند» و بپاخاستند که پس از فاجعهٔ انقلاب فرانسه بهترین عناصر جامعه دیدند احتمالی برای موفقیت آنان نیست ولی در عین حال از آرمان انقلاب نیز نمی‌توانستند دست بردارند. از یکسو دل‌نمودگی و همدردی و حس عدالتخواهی آسوده رهایشان نمی‌کرد و از سوی دیگر «لذت خود را در عمل می‌دیدند نه در سکون.» توکویل معتقد بود «در امریکا عقاید و احساسات مردم از دموکراسی مایه می

7. *The Federalist*, No. 43.

گیرد؛ در اروپا عقاید واحساسات ما هنوز از انقلاب برمی‌خیزد۸.» این گفته هنوز هم در قرن کنونی صادق است. اما چون این‌عقاید واحساسات نمایندهٔ روح انقلابی نبود، هرگز نتوانست حافظ آن روح باشد و با اینکه زائیدهٔ انقلاب فرانسه بود، روح اصلی آن، یعنی اصول آزادی همگانی و خوشبختی همگانی و روح معطوف به‌همگان را که از اول منبع الهام عاملان و بازیگران انقلاب بود، خفه کرد.

روح انقلابی را ما با اتکا صرف به مصطلحاتی که پیش از وقوع انقلابها وضع شده بود تعریف کردیم. به‌طور انتزاعی و سطحی ظاهراً آسان می‌توان تشخیص داد که دشواری عمدهٔ چنین تعریفی در کجاست. بزرگترین رویداد در هر انقلاب عمل بنیادگذاری است. بنابراین، روح انقلابی حاوی دو عنصر است که این عناصر به‌نظر ما با هم مخالف و حتی متناقض هستند. از یکسو، عمل بنیادگذاری است و ایجاد شکل جدیدی از حکومت که با نگرانی شدید دربارهٔ ثبات و ماندگاری بنای جدید توأم است. از سوی دیگر، به‌کسانی که به‌این امر خطیر مشغولند احساسی دست می‌دهد از شادی و آگاهی به‌توانائی انسان برای آغازگری. چنین احساسی همیشه به‌هنگام هست شدن‌چیزی نو و شروع راهی جدید بوجود می‌آید. اینکه دو عنصر مذکور، یعنی نگرانی دربارهٔ ثبات و روح آغازگری، در اندیشهٔ سیاسی با هم تضاد پیدا کرده‌اند و اولی حمل برمحافظه‌کاری شده و دومی را لیبرالیسم پیشرو به‌انحصار خود درآورده است، شاید یکی از نشانه‌های شکست ما باشد. بزرگترین خطری که امروز برای فهم مسائل سیاسی و بحث صحیح دربارهٔ این مسائل وجود دارد واکنشهای غیرارادی است. پیروی از ایده‌ئولوژیهای پیش ساخته که همه پس از انقلابها به‌عرصهٔ هستی رسیده‌اند، موجد چنین واکنشها بوده است. واژگان سیاسی ما یا از روم و یونان و یا از انقلابهای سدهٔ هجدهم ریشه می‌گیرد. مصطلحات سیاسی جدید همه منشأ انقلابی دارد و ظاهراً دارای این ویژگی است که همیشه در آن زوجی از اضداد بکار می‌رود مانند چپ

۸. «دموکراسی در امریکا»، جلد دوم، صفحهٔ ۲۵۶.

و راست، ارتجاعی و پیشرو، محافظه‌کاری و لیبرالیسم. این مشت نمونه‌ای از خروار است ولی برای اینکه ببینیم با ظهور انقلابها چقدر ریشهٔ این عادت فکری محکم شد بهترین راه آن است که ملاحظه کنیم چگونه برخی الفاظ قدیم مانند دموکراسی و آریستوکراسی معانی جدید پیدا کرد. تصور تضاد بین دموکراتها و آریستوکراتها پیش از وقوع انقلابها وجود نداشت. بیگمان برای یافتن ریشه و نهایتاً توجیه این تضاد باید به‌سوابق انقلابی رجوع کرد ولی مطلب اینجاست که در جریان عمل بنیادگذاری این‌گونه مفاهیم مانعةالجمع نبودند بلکه هرکدام جنبهٔ معینی از رویدادی خاص را نشان می‌داد. فقط پس از پیروزی یا شکست و به‌هرحال پایان انقلابها بود که هریك از دو مفهوم به‌راه خود رفت، در قالب یك ایده‌ئولوژی خاص سخت و جامد شد و با مفهوم دیگر در تضاد آمد.

در کوشش برای بازیافتن روح انقلابی باید تا حدی کوشید مفاهیمی را که در واژگان ما برحسب تناقض و تضاد عرضه می‌شوند در فکر با هم تلفیق کرد. برای حصول این مقصود بهتر است بار دیگر به‌همان روح معطوف به‌همگان توجه کنیم که چنانکه دیده شد پیش از انقلابها نیز وجود داشت و نخستین ثمرهٔ آن در عالم نظریات در نوشته‌های هرینگتن و منتسکیو پدید آمد نه در آثار لاك و روسو. راست است که روح انقلابی با انقلابها به‌جهان آمد. اما همزمان با آغاز عصر جدید نیز کوششهای گرانقدری در زمینهٔ اندیشهٔ سیاسی انجام پذیرفته بود تا مردم را برای رویدادی که عظمت راستین آن را هنوز بدرستی نمی‌توانستند پیش‌بینی کنند، آماده سازد. باید به‌این کوششها نیز نظر افکند. جالب توجه است که این روح عصر جدید از اول مشتغل به مسالهٔ ثبات و دوام یك قلمرو عرفی و صرفاً اینجهانی بود و نمود سیاسی آن سخت با آنچه در عالم فلسفه و حتی هنر در آن عصر بیان می‌شد و بیش از هرچیز به‌ابداع و نوآوری توجه داشت، در تناقض بود. به‌سخن دیگر، روح عصر جدید هنگامی پا به‌عرصهٔ هستی گذاشت که مردم از تغییرات همیشگی منجر به‌ظهور و سقوط امپراتوریها ناخرسند شده بودند و به‌سبب آگاهی به‌نوآوریهائی که

در آن زمان صورت می‌گرفت، درصدد ایجاد دنیائی باقی و دگرگونی‌ـ ناپذیر برآمده بودند.

علت استقبال متفکران سیاسی از حکـومت جمهوری در عصر پیش از انقلاب، نوید دوام بیشتر این نوع حکومت بود نـه خصلت تساوی‌طلب آن ـ خصلتی که از سدهٔ نوزدهم دموکراسی را مساوی با جمهوری انگاشته و با این معادلهٔ سردرگم، موجب گمراهی همه شده است. این ملاحظه همچنین تبیین می‌کند که چرا در سده‌های هفدهم و هجدهم اسپارت و ونیز آنهمه مورد احترام بودند در صورتی که حتی با اطلاعات تاریخی محدودی که در آن روزگار از ایـن دو جمهوری وجود داشت هیچ حسنی در آنها دیده نمی‌شد الا اینکه تصور می‌رفت با ثبات‌ترین و ماندگارتـرین حکومت تاریخ را داشته‌اند. همین‌طور است تمایـل شگفت‌انگیز مردان انقلابها بـه‌استعمال لفظ «سنا» و گذاشتن این نام برنهادهائی که هیچ وجه مشترکی با سنای روم وحتی ونیز نداشتند. دلبستگی به‌این واژه فقط بدان سبب بود که با کاربرد آن ثبات مبتنی براقتدار به‌ذهن القا می‌شد[9]. حتی دراستدلالات معروف پدران بنیادگذار در رد دموکراسی ذکری از خصلت تساوی‌طلب آن به‌میان نیامده است. فقط به‌این نکته اشاره شده که تاریخ عهد باستان و نظریات متفکران آن روزگار ماهیت «پرتلاطم» وبی‌ثباتی دموکراسی را ثابت کرده است و حکومتهای دموکراتیك «به‌طورکلی عمری کوتاه و مرگی پرآشوب و دردناك داشته‌اند[10]» وتلون مـزاج اتباع چنین حکومتها و فقدان روح معطوف به‌همگان در آنان و استعدادشان برای پیروی از عقاید عامه و هیجانات تـوده‌گیر بـه‌اثبات رسیده است. بنابراین، «تنها چیزی که بتواند جلو بی‌تدبیری و نادانی دموکراسی

۹. از قدیم نظریه‌ای وجود داشت دایر بر اینکه حکومت مختلط می‌تواند دور یا چرخهٔ دگرگونیها را باز ایستاند. افتخار ونیز این بود که این نظریه را ثابت کرده است. اعتقاد به مدینه‌ای بالقوه جاویدان چنان راسخ بودکه ونیز در روزگار انحطاط و زوال هم نمونهٔ بقا و جاودانگی معرفی می‌شد.

10. *The Federalist*, No. 10.

را بگیرد، دولتی دائمی است[11].»

در سدهٔ هجدهم، دموکراسی هنوز به‌صورت ایده‌ئولوژی یا نشانهٔ برتری طبقاتی درنیامده بود و فقط یکی از شکلهای گوناگون حکومت بشمار می‌رفت. دموکراسی بدان سبب مورد رغبت و عنایت نبود که تصور می‌رفت عقاید عامه را به‌جای روح مردمی برامور حاکم می‌کند. علامت این کجروی، اتفاق‌نظر شهروندان درحکومت دموکراسی معرفی می‌شد چرا که «وقتی افراد با دوراندیشی و آهستگی و آزادی عقلشان را برای سنجش مسائل مختلف و متمایز بکار می‌اندازند، ناگزیر در مورد برخی از این مسائل عقاید گوناگون پیدا می‌کنند. اما هنگامی که شور و هیجان مشترکی برهمه غالب شد، عقاید همه یکسان می‌شود، البته اگر بتوان چنین چیزی را عقیده نام داد[12].» این جملات از چند جهت جالب توجه است. ضمناً باید تذکر داد که سادگی آن ظاهری و فریبنده و ناشی از تضادی است که در عصر روشنگری به‌طور مصنوعی بین عقل و هیجانات برقرار کرده بودند. اگـر چه این تضاد چندان «روشن‌بینانه» نیست و موضوع بسیار مهم توانائیهای آدمی را روشن نمی‌کند، اما در عوض دارای این حسن بزرگ است که از کنار مسألهٔ اراده می‌گذرد و دراین مفهوم باریك و دشوار که مایهٔ خطرناکترین سوءتصورات در عصر جدید بوده است، وارد نمی‌شود[13]. ولی ایـن

۱۱. این سخن از همیلتن است. به‌نقل از:
Jonathan Elliot, *Debates of the State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, 1861, Vol. I, p. 422.

12. *The Federalist*, No. 50.

۱۳. البته در سخنرانیها و نوشته‌های پدران بنیادگذار کلمهٔ «اراده» آمده است. اما در مقایسهٔ با عقل و شور و قدرت، اهمیت قوهٔ اراده در اندیشه و بیان آنها بالنسبه کمتر است. جالب اینکه همیلتن که بیش از دیگران این واژه را بکار می‌برد، از «ارادهٔ ثابت و دائم» سخن می‌گوید. این عبارت خود دچار تناقض لفظی است ولی مقصود همیلتن نهادی است که «قادر به ایستادگی در برابر جریانات عمومی باشد». (رجوع کنید به «مجموعهٔ آثار» او، جلد دوم، صفحهٔ ۴۱۵). پیداست که مراد وی ثبات و دوام است و لفظ «اراده» را به‌معنای دقیق استعمال نمی‌کند زیرا هیچ چیز ناثابت‌تر از اراده و ناتوانتر از آن در استقرار ثبات نیست. در همان زمان و در اوضاع مشابه، نویسندگان فرانسوی عبارت «وحدت اراده» را بکار می‌بردند. ولی‌امریکائیان درست‌می‌خواستند از بروز چنین وحدتی‌جلوگیری کنند.

مطلب فعلا ربطی به‌موضوع بحث‌ندارد. مهمتر از نظر ما اشارهٔ جملات مذکور به‌عدم مطابقت اتفاق‌نظر عامه با آزادی عقیده است. حقیقت این است که وقتی عقاید جملگی یکسان شد، دیگر اساساً حصول عقیدهٔ مستقل امکان‌پذیر نیست. در جائی که بدون استفاده از عقاید دیگران هیچ‌کس نتواند از خود عقیده‌ای پیدا کند، سلطهٔ عقاید عامه حتی عقیدهٔ عدهٔ کمی را هم که قادر به‌خودداری از مشارکت در نظر سایرین هستند با خطر مواجه می‌کند. این یکی از علل منفی‌گرائی بی‌حاصل و شگفت‌انگیز کسانی است که زیر بار استبداد عمومی نمی‌روند. مهمترین و تنها علت اینکه در این‌گونه اوضاع صدای اقلیت به‌سستی می‌گراید و کیفیت خردپسند خود را از دست می‌دهد قدرت چیره‌گر اکثریت نیست؛ وحدت نظر عامه در مخالفان هم اتفاق‌نظر برمی‌انگیزد و استقلال رأی را در هردو جبهه نابود می‌کند. سبب اینکه پدران بنیادگذار حکومت مبتنی برعقاید عامه‌را با حکومت جبر وزور یکسان می‌دانستند، همین بود. این‌گونه دموکراسی درنظر ایشان چیزی نبود بجز نوعی جدید از استبداد و خودکامگی. بیم از ناپایداری حکومتی عاری از روح مردمی و مغلوب هیجانات عمومی بیشتر آنان را از دموکراسی روی‌گردان می‌کرد تا ترس از تفرقه و بی‌بندوباری.

نهادی که از ابتدا برای جلوگیری از دموکراسی به‌معنای سلطهٔ عقاید عمومی طرح‌ریزی شد، مجلس سنا بود. برخلاف نظارت به‌وسیلهٔ قوهٔ قضائیه‌که درآن هنگام هم «خدمت بیمانند امریکا به‌علم‌حکومت[۱۴]» تلقی می‌شد، جنبهٔ مبتکرانه و منحصر به‌فرد سنای امریکا تاکنون بخوبی درک نشده است زیرا از یکسو چنانکه گفتیم خود این‌اسم چندان مناسب نیست و از سوی دیگر هرمجلس بالاتر خودبخود بـا مجلس لردها در انگلستان یکسان پنداشته می‌شود. زوال سیاسی مجلس لردها که نتیجهٔ قهری افزایش برابری اجتماعی در یکصد سال اخیر بوده خود دلیل برآن است که در کشوری فاقد آریستوکراسی موروثی و دارای نظام جمهوری و مصر در «منع مطلق اعطای عناوین و القاب

۱۴. کارپنتر (همان کتاب، صفحهٔ ۸۴) این نظریه را به‌مدیسن نسبت می‌دهد.

اشرافی[۱۵]» چنین نهادی بی‌معناست. مجلس پائینتر نمایندهٔ «تعددمنافع» بود؛ مجلس بالاتر می‌بایست نمایندهٔ «عقاید» باشد که شالودهٔ هرقسم حکومت است[۱۶]. چیزی که بنیادگذاران را به‌فکر تأسیس مجلس بالاتر انداخت معرفت به‌تأثیر عقاید در حکومت بود نه تقلید از نظام حکومتی انگلستان. در این محاسبه، تعدد منافع و تنوع عقاید هردو به‌عنوان ویژگیهای «حکومت آزاد» بحساب آمده است. در دموکراسی، «عده‌ای قلیل از شهروندان... جمع می‌شوند و شخصاً حکومت را اداره می کنند.» در جمهوری، مردم وکلائی انتخاب می‌کنند تا نمایندهٔ تعدد و تنوع منافع و عقایدشان باشند. برای مردان انقلاب سودمندی حکومت انتخابی صرفاً در این خلاصه نمی‌شد که حکمرانی برسرزمینی پهناور با جمعیتی کثیر را امکان‌پذیر می‌کرد. غرض از محدود ساختن نمایندگان به‌عده‌ای کوچك و برگزیده از شهروندان این بود که هیأت مذکور عقاید و منافع را از شوائب بپیرایند واز «سردرگمی و تشتتی که در جماعات پدید می‌آید جلوگیری کنند.»

عقاید و منافع دو پدیدار سیاسی کاملا مختلفند. از لحاظ سیاسی، منافع‌فقط هنگامی اهمیت دارند که‌منافع گروه باشند. برای تزکیهٔ منافع گروهی کافی‌است آن‌را بنحوی عرضه کرد که کیفیت خاص و جزئی آن در هیچ‌وضعی پوشیده نماند، حتی در اوضاعی که منافع یك گروه همان منافع اکثریت باشد. اما عقیده هرگز از آن‌گروه نیست و به‌افراد تعلق دارد، افرادی که «با دوراندیشی و آهستگی و آزادی عقلشان را بکار می‌اندازند.» هیچ جماعتی، اعم از اینکه شامل بخشی از جامعه باشد یا سراسر آن را در بر بگیرد، هرگز دارای این

---

۱۵. تنها مورد مشابهی که برای سنای امریکا می‌توان ذکر کرد شورای پادشاهی است، با این تفاوت که وظیفهٔ شورای مذکور مشاوره و راهنمائی بود نه صرفاً اظهار نظر. در نظام حکومتی امریکا بصورتی که قانون اساسی شالودهٔ آن را ریخته است، نیاز به‌چنین راهنمائی و مشاوره، افزون بر اظهارنظر، بسیار چشمگیر است. شاهد آن هم مشاورانی است که روزولت و کندی برای خود برگزیدند.

۱۶. در مورد «تعدد منافع» رجوع کنید به:

*The Federalist*, No. 51.

در مورد اهمیت «عقاید» رجوع کنید به همان کتاب، نوشتهٔ شمارهٔ ۴۹.

توان نیست که عقیده‌ای نزدش صورت ببندد. عقیده وقتی حاصل می‌شود که افراد آزادانه بایکدیگر تبادل نظر کنند و بتوانند آرایشان را به محضر عام بیاورند. منتها همین نظریات هم به‌علت تنوع بی‌پایان، نیازمند آن است که پالوده و بعد عرضه شود. وظیفهٔ اختصاصی سنا در اصل همین بود که مانند صافی، کلیه نظریات عامه را از خود عبور دهد۱۷. ولی با اینکه عقیده برای افراد صورت می‌بندد، هیچ‌کس خواه از سلك فیلسوفان خردمند باشد و خواه مطابق نظر عصر روشنگری فقط از عقلی سهم ببرد که خداوند به همه عطا کرده است، هرگز یارای آن را ندارد که بتنهائی کلیهٔ عقاید را از سرند عقل بگذراند و نظریات ناشی از سلیقه و هوس شخصی را جدا کند و نظری پیراسته و مزکا به مردم عرضه بدارد. «عقل انسان هم مانند خود او وقتی تنها بماند کم‌رو و محتاط است و به‌همان نسبت که با شمار بیشتری [از مردم] پیوند بیابد، محکمتر و مطمئنتر می‌شود۱۸.» عقیده هنگامی صورت می‌بندد و به‌امتحان می‌رسد که در جریان تبادل‌نظر به محك آرای دیگران بخورد. بنابراین، اختلاف عقیده فقط به‌واسطهٔ گذر از صافی عده‌ای که به‌همین منظور برگزیده شده باشند، حل می‌شود. این عده خودبخود دانا و خردمند نیستند ولی هدف مشترکشان دانائی و خرد است، خردی که باید به‌رغم خطاپذیری و ضعف انسانی حاصل گردد.

از نظرتاریخی، اهمیت خاص عقاید مردم برای حکومت و اهمیت کلی آن در قلمرو سیاست، در جریان انقلابها کشف شد. البته جای شگفتی نیست زیرا این واقعیت که اقتدار نهایتاً باید از عقاید عامه نشأت بگیرد وقتی به اثبات می‌رسد که ناگهان و برخلاف انتظار، مردم از فرمانهای حکومت سر بپیچند و این به‌انقلاب بینجامد: بیگمان در چنین لحظه‌ای که شاید حساسترین لحظهٔ تاریخ باشد، در به روی انواع مردم‌فریبان گشوده می‌شود. ولی آیا همین مردم‌فریبی انقلابی

---

۱۷. مطالب این بنده عمدة برپایهٔ نوشتهٔ زیر است:
*The Federalist*, No. 10.

۱۸. همان کتاب، نوشتهٔ شمارهٔ ۴۹.

گواه این معنا نیست که پایهٔ هر رژیم، اعم از قدیم و جدید، ضرورتاً باید بر عقاید و افکار استوار باشد؟ قدرت فردی آدمی نه فقط مانند عقل انسان «وقتی تنها بماند کم‌رو و محتاط است»، بلکه تا به دیگران متکی نشود نمی‌تواند اصلا وجود خارجی پیدا کند. حتی پرقدرت‌ترین پادشاهان و بیشرمترین جباران هم وقتی ببینند هیچ‌کس مطیعشان نیست و با اطاعت از ایشان پشتیبانی نمی‌کند، بیچاره و درمانده می‌شوند زیرا در عالم سیاست اطاعت مساوی است با پشتیبانی. اهمیت عقاید عامه هم در انقلاب فرانسه کشف شد و هم در انقلاب امریکا، ولی فقط در انقلاب اخیر معلوم گشت که چگونه باید در درون جمهوری، نهادی پایدار برای شکل دادن به افکار عمومی بنا کرد و این خود نشانهٔ دیگری از مرتبهٔ والای انقلاب امریکا در آفرینندگی سیاسی است. اینکه اگر چنین کاری انجام نگرفته بود قضیه چه صورتی پیدا می‌کرد، از مسیری که انقلاب فرانسه و انقلابهای بعدی در پیش گرفتند پیداست. در کلیهٔ این موارد، هرج و مرجی که در اثر نبود صافی و وسیله‌ای برای پالایش عقاید از نظرهای ناپیراسته بوجود آمد بناچار به‌صورت انواع احساسات متعارض تبلور یافت و همچنان حل نشده برجا ماند تا عاقبت «مردی نیرومند» پیدا شد و همهٔ عقاید را به‌قالب «وحدت نظر» برد. اتفاق نظری که بدین سان حاصل شد به مثابه مرگ هرگونه عقیده و نظر بود. البته راهی کـه عملا پیش پای مردم نهاده شد همه‌پرسی بودکه درواقع به‌منزلهٔ سیطرهٔ لگام‌گسیختهٔ افکار عمومی است. همان‌گونه که تفوق عقاید عامه به معنای مرگ عقیدهٔ فردی است. همه‌پرسی هم مساوی با سلب حـق اظهارنظر و نظارت بر حکومت است.

مانند دادگاههای عالی امریکا که مسؤولیت اعمال نظارت قضائی با آنهاست، سنای آن کشور هم نهادی بی‌همتا و ثمرهٔ ابداع و نوجوئی است. در تأسیس این دو نهاد دائمی که یکی نمایانگر افکار و عقاید مردم و دیگری ناظر به قوهٔ داوری و هر دو از دستاوردهای انقلاب است، پدران بنیادگذار از چارچوب مفاهیمی که از دوران پیش از

انقلاب به‌ایشان رسیده بود بالاتر رفتند و نگذاشتند میدان در برابر افقهای گسترده‌تری که انقلاب به رویشان گشوده بود خالی بماند. سه مفهومی که تفکر پیش از انقلاب به‌گرد آن دور می‌زد و بعد هم کانون بحثهای انقلابی شد، عبارت بود از قدرت و هیجان و عقل. قدرت حکومت می‌بایست هیجان ناشی از منافع اجتماعی را کنترل کند و عقل فردی، بر قدرت حکومت ناظر باشد. عقیده و قوهٔ داوری هر دو در اینجا از جمله توانائیهای عقلی است که به‌رغم اهمیت وافر در عالم سیاست، تا آن زمان در اندیشهٔ سیاسی و فلسفی یکسره به غفلت سپرده شده بود. البته آنچه توجه مردان انقلاب را به‌اهمیت این دو قوه جلب کرد علاقه به‌مسائل نظری و فلسفی نبود. پارمنیدس[۱۹] و سپس افلاطون سهمگین‌ترین ضربه‌ها را به‌شهرت و اعتبار «عقیده[۲۰]» وارد کردند بطوری که از آن روزگار تاکنون «عقیده» ضد «حقیقت» تلقی شده است. مردان انقلاب هم‌مسلماً نمی‌کوشیدند مرتبت و منزلت عقیده را دوباره در سلسله مراتب قوای عقلی آدمی تحکیم کنند. این حکم در مورد قوهٔ داوری[۲۱] هم صادق است که برای پی بردن به‌ماهیت و گسترهٔ شگفت‌انگیز آن در قلمرو امور بشر باید به‌فلسفهٔ کانت رجوع کرد. چیزی که مردان انقلاب را برآن داشت تا از تنگنای چارچوب دیرین مفاهیمی که دراختیار داشتند بالاتر بروند این بود که می خواستند ثبات آنچه را آفریده‌اند تأمین سازند و همهٔ عوامل حیات سیاسی را در «نهادی پایدار» تثبیت کنند.



در انقلابها آشکار شد که غایت آرزوهای مردم عصر جدید به قلمرو عرفی در این جهان انتقال یافته است. بهترین نمودار این معنا

---

۱۹. Parmenides (۵۱۴ قبل ازمیلاد). فیلسوف بزرگ یونانی‌از نحله‌الثانی که در افکار سقراط و افلاطون تأثیر بسیار عمیق گذاشت. در مآخذ اسلامی از او به‌نام برمانیدس یاد شده است. (مترجم)

۲۰. Opinion که در فارسی «ظن» هم ترجمه شده و در نوشته‌های افلاطون بحث مبسوطی به‌آن اختصاص یافته است. (مترجم)

21. judgement

همین نگرانی همه‌گیر دربارهٔ بقا و پایندگی امور در این دنیا و علاقه به«دولتی دائمی» بودکه مهاجران اصرار داشتند بایدبرای «پسینیان[۲۲]» پا برجا و ایمن بماند. این خواستها را نباید با حسرت بورژواها در روزگاران بعد برای تأمین آتیهٔ فرزندان ونوادهایشان مشتبه ساخت. اساس چنین خواستها طلب «مدینه‌ای جاوید» در روی‌زمین‌بود باضافهٔ این اعتقاد که «کشوری که درست سامان بیابد امکان دارد به‌هرعلت داخلی عمری به‌درازی خود دنیا پیدا کند یا جاودان شود[۲۳].» اعتقاد مذکور چنان بااصول تعالیم دین مسیح مباینت داشت و با روح دینی دوره بین پایان عهد باستان و آغاز عصر جدید از بیخ و بن بیگانه بود که برای یافتن چیزی نظیر آن باید به‌روزگار سیسرون بازگردیم. البته پولس رسول بود که نوشت «مزد گناه موت است[۲۴]». ولی این کلام طنینی است از آنچه سیسرون به‌عنوان قانون حاکم برجوامع بیان کرده است. پولس فقط آن را به‌افراد بشر تعمیم داده است. عین گفتهٔ سیسرون چنین است[۲۵]:

Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit.

یعنی: «سازمان سیاسی جامعه باید بنحوی تأسیس شود که جاودان باشد زیرا کیفر بزهکاری جوامع مرگ است، همان مرگی که ظاهراً کیفر را برای افراد منتفی می‌کند.» مهمترین ویژگی سیاسی دوران صدر مسیحیت معکوس شدن این نگرش قدیم نسبت به‌دنیا و آدمی بود. به سخن دیگر، به‌جای اینکه بگویند انسان فانی در جهانی باقی یا دست‌کم بالقوه باقی قرار گرفته است،این‌طور فکر می‌کردند که آدمی حیات باقی دارد و در جهانی دائم‌التغیر که عاقبتش نیستی است زندگی

22. posterity
23. Harrington, *Oceana*, ed. Liljegren, Heidelberg, 1924, pp. 185-6.
۲۴. کتاب عهد جدید (انجیل مقدس)، رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ششم (۲۳). (مترجم)
25. *De Re Publica*, III, 23.

می‌کند. از سوی دیگر، مهمترین ویژگی عصر جدید بازگشت به‌عهد باستان بود تا برای توجهی که به‌آیندهٔ عالم مخلوق بشر پیدا شده بود پیشینه‌ای بیابند. همیشه برای اینکه بسنجیم مردمان تا کجا به‌دنیا روی آورده‌اند، بهترین راه این است که ببینیم در ذهن افراد نگرانی در باب آیندهٔ گیتی چقدر بر دل مشغولی دربارهٔ آخرت غلبه و اولویت یافته است. از این‌رو، وقتی مشاهده می‌کنیم که حتی مردم بسیار مذهبی طالب حکومتی هستند که آزادشان بگذارد تا خود رستگاری شخصی خویش را تأمین سازند و فزون بر آن، میل دارند «حکومتی... بیشتر موافق شأن طبیعی آدمی... تأسیس کنند و چنین حکومتی را باوسایل حفظ و حراست ابدی آن به‌پسینیان خود انتقال دهند[۲۶]»، این امر را می‌توانیم نشانهٔ چیرگی وجه دنیوی زندگی تلقی کنیم. به‌هرتقدیر، این انگیزه‌ای بود که جان ادامز به‌پیرایشگران نسبت می‌داد. صحت موضوع را می‌توان از اینجا سنجید که پیرایشگران به‌خلاف گذشته، مهاجران ساده معرفی نمی‌شدند بلکه «پدران مهاجر» لقب یافته بودند ــ یعنی کسانی که سرزمینهای مهاجرنشین را بنیاد کرده بودند و ادعا و خواستهایشان معطوف به‌همین دنیای فانی بود نه‌متوجه آخرت.

آنچه در مورد اندیشهٔ سیاسی در دوران پیش از انقلابها در عصر جدید و بنیادگذاران سرزمینهای مهاجرنشین صادق بود در مورد انقلابها و پدران بنیادگذار جمهوری حتی بیشتر مصداق داشت. جان ادامز علم جدید سیاست را علم «الاهی» نامید زیرا معتقد بود موضوع آن نهادهائی است که «نسلها دوام می‌آورند.» انگیزهٔ ایــن تسمیه دل مشغولی عصر جدید نسبت به‌مسالهٔ تأسیس «دولتی دائمی» بود که در نوشته‌های هرینگتن شواهد آن را فراوان می‌توان یافت[۲۷].

---

26. John Adams, *Dissertation on Canon and Feudal Law.*

۲۷. توجه به‌بقا و دوام سازمان سیاسی جامعه، در اندیشهٔ سیاسی سدهٔ هفدهم نیز تأثیر داشت. این‌موضوع در بررسی مهم زرا فینك که دراین بحث خود را مدیون او می‌دانم، مورد تحقیق قرار گرفته است. اهمیت پژوهش فینك در این است که نشان می‌دهد چگونه این دل مشغولی حتی از توجه محض به‌مسالهٔ تأمین ثبات نیز که شاهد آن جنگهای داخلی و کشمکشهای مذهبی است، فراتر و بالاتر ←

به‌همین‌سان، توجه خاص عصر جدید به‌سیاست که شاهد آن انقلابهای این‌عصر است، درشعار روبسپیر که «مرگ آغاز زندگی جاودانی» است برای لحظه‌ای کوتاه و شکوهمند حد و رسم پیدا کرد. این همان اشتغال خاطر به‌بقا و ثبات است که می‌بینیم در حدی نه‌چندان رفیع ولی تحقیقاً همانقدر پرمعنا و بااهمیت در سراسر مناظرات‌ومباحثات مربوط به‌قانون اساسی امریکا ادامه می‌یابد. در یك قطب همیلتن ایستاده است و می‌گوید قوانین اساسی «بالضروره باید دائمی باشند و مقدور نیست که هرتغییر ممکن را از پیش درمحاسبه‌گنجانید[۲۸].» در قطب دیگر جفرسن است که گرچه به‌همان اندازه خواهان «پایه‌ای استوار برای کشوری پا برجا و منظم» است، اما اعتقاد راسخ دارد که «هیچ چیز دگرگونی ناپذیر نیست مگر حقوق ذاتی و سلب نشدنی و تفکیك‌ناپذیر بشر» زیرا این حقوق عطیهٔ آفریدگار است نه ساختهٔ آدمی[۲۹]. ملاحظه می‌کنیم که بحث برسر مسألهٔ توزیع و توازن قدرت که محور مناظرات دربارهٔ قانون اساسی است هنوز بعضاً در چارچوب همان تصور کهن راجع به‌حکومتی مختلط ومرکب از عناصر گوناگون حکومت سلطنتی و حکومت اشراف و حکومت مردم صورت می‌گیرد، حکومتی که قادر باشد سرانجام دور ابدی دگرگونی و ظهور و سقوط امپراتوریها را از چرخش باز ایستاند و مدینه‌ای جاوید تأسیس کند.

عارف و عامی در این قول همداستانند که دو نهاد مطلقاً جدید مجلس سنا و دیوان عالی در عین حال محافظه‌کارترین عناصر در سازمان سیاسی جمهوری امریکا هستند. در صحت این قول‌شبهه نیست. مسأله فقط این است که آیا چیزی که ثبات بوجود آورد و پاسخگوی نیاز به‌دوام و بقا قرار گرفت، برای حفظ روحی که در جریان انقلاب تجلی پیدا کرد نیز کافی بود؟ پاسخ آشکارا منفی است.

---

← می‌رود. رجوع کنید به:

Zera Fink, *The Classical Republicans*, Evanston, 1945.

۲۸. همان کتاب از Elliot ، جلد دوم، صفحهٔ ۳۶۴.

۲۹. مجموعهٔ آثار جفرسن، ویراستهٔ Padover ، از صفحهٔ ۲۹۵ به بعد.

## ۲

در تفکر بعد از انقلاب، روح انقلابی فراموش شد و کوششی برای فهم آن در چارچوب مفاهیم کلی صورت نگرفت. اما خود انقلاب هم نهادی برای حفظ این روح بوجود نیاورده بود. انقلابی که به فاجعه و حکومت وحشت نمی‌انجامید، با تأسیس جمهوری پایان یافته تلقی می‌شد. (عقیدهٔ مردان انقلاب براین بود که جمهوری «تنها شکل حکومت‌است‌که تا ابد آشکار و پنهان باحقوق نوع بشر سر جنگ ندارد[۳۵].») اما بزودی معلوم شد که صفاتی که در بنای جمهوری‌مؤثر بودند بعداً در آن جائی ندارند. این امر معلول سهو و غفلت نبود که بگوئیم کسانی که به آن خوبی می‌دانستند چگونه قدرت کشور و آزادی شهروندان را تأمین کنند و زمینه‌های لازم را برای بیان عقاید و به‌کار افتادن داوری فراهم آورند وحافظ منافع و حقوق مردم باشند چیزی را که بیش از همه عزیز می‌داشتند، یعنی نیروی عمل و حق نوجوئی و آغازگری را صرفاً از یاد بردند. مسلماً غرض سلب این حق از جانشینان و آیندگان نبود؛ مسأله این بود که نمی‌خواستند کاری را که خود انجام داده بودند نفی کنند (گرچه جفرسن که بیش از هرکس نگران این مشکل بود، حتی تا این حد هم پیش رفت). مسأله چندان پیچیده نبود، فقط همین‌که به‌صورت قضیه‌ای در منطق درمی‌آمد، لاینحل می‌نمود. صورت مسأله چنین بود: اگر هدف و غایت انقلاب بنیادگذاری باشد، روح انقلابی باید روحی تلقی شود نه صرفاًمشتاق آغازگری و نوجوئی بلکه متوجه آغازیدن چیزی پایدار و دائمی. بنابراین ایجاد نهادی ماندگار برای حفظ آن روح و تشویق آن به کارهای تازه‌تر نقض غرض است. بدبختانه از این قضیه ظاهراً چنین نتیجه می‌شود که خطر هیچ‌چیز برای دستاوردهای انقلاب بزرگتر و

۳۵. به‌نقل از نامهٔ مورخ ۱۱ مارس ۱۷۹۰ جفرسن به ویلیام هانتر (William Hunter).

شدیدتر از روحی نیست که آن کامیابیها را به ارمغان آورد. پس آیا بهائی که باید در ازای ایجاد شالودهٔ جدید پرداخت، آزادی است؟ آن هم آزادی به‌فخیمترین صورت آن یعنی آزادی عمل؟ خلاصه، مشکل این است که آزادی همگانی و خوشبختی همگانی که بدون عطف نظر به آن اصلا انقلابی ممکن نبود برپا شود، آیا باید در انحصار نسل بنیادگذاران باقی ماند؟ عجز از پاسخ‌گفتن به‌این پرسش نه تنها روبسپیر را حیرتزده کرده و سبب شد آن نظریات مغشوش و ناشی از درماندگی را در تفکیك حکومت انقلابی از حکومت قانون بیاورد، بلکه متفکران انقلابی دیگر را نیز از آن زمان تاکنون عاجز و حیران کرده است.

این عیب که ظاهراً پرهیزناپذیر می‌نمود، توجه هیچ‌کس را مانند جفرسن با آن روشن‌بینی و دل‌پرشور جلب نکرد. او گهگاه و بعضی اوقات با خشونت، به‌ضدیت با قانون اساسی امریکا برمی‌خاست و بویژه با کسانی سر مخالفت برمی‌داشت که «با احترامی ناشی از زهد فروشی به‌قوانین اساسی می‌نگرند و [این‌قوانین] را تابوت‌عهد[31] می‌پندارند که دست‌زدن به‌آن گناه است[32].» جفرسن سخت از این بی‌عدالتی دل‌آزرده بود که چرا باید فقط نسل خود وی قادر باشند «روزگار را از نو شروع کنند.» برای او هم مانند تامس‌پین، این نه تنها «نخوت و خودبینی [بود] که‌کسی بخواهد از آن‌سوی گور باز هم [فرمان براند]»، بلکه «مضحك‌ترین و گستاخانه‌ترین نوع حکومت‌جبر و زور» بشمار می‌رفت[33]. جفرسن معتقد بود «ما هنوز قانون اساسی خود را بدان پایه از کمال نرسانده‌ایم که آن را دگرگونی‌ناپذیر تلقی کنیم»؛ اما فوراً از بیم اینکه مبادا چنین پایه از کمال دستیاب شود، افزود «ولی آیا می‌توان [این قانون] را دگرگونی‌ناپذیر ساخت؟ فکر

---

31. Ark of the Covenant

۳۲. به‌نقل از نامهٔ مورخ ۱۲ ژوئیهٔ ۱۸۱۶ جفرسن به سموئل کرشوال (Samuel Kercheval).

۳۳. دو جمله‌ای که به‌صورت نقل‌قول آمد به‌ترتیب از دو نوشتهٔ تامس‌پین به‌نام «عقل سلیم» (*Common Sense*) و «حقوق بشر» (*Rights of Man*) است.

نمی‌کنم» چرا که «هیچ‌چیز دگرگونی‌ناپذیر نیست مگر حقوق ذاتی و سلب نشدنی انسان.» یکی از این‌گونه حقوق به‌عقیدهٔ او، حق‌شوریدن و انقلاب کردن بود[۳۴]. هنگامی که در پاریس خبر شورش شیز[۳۵] به جفرسن رسید، به هیچ‌وجه نگران نشد. گرچه او اذعان داشت که انگیزهٔ این شورش «نادانی است»، اما با این وصف با شور و شوق از آن استقبال کرد و گفت «خداتکند هرگز بیست‌سال بر ما بگذرد و چنین شورشی نداشته باشیم.» نفس این واقعیت که مردم بپا خاسته بودند و دست بعمل می‌زدند برای او کفایت می‌کرد صرف‌نظر از اینکه حق با آنان بود یا نه، زیرا «درخت آزادی گهگاه باید با خون میهن‌پرستان و جباران آبیاری شود. این خون به‌منزلهٔ کود طبیعی آن‌درخت است[۳۶].»

این چند جمله که دو سال پیش از انقلاب فرانسه نوشته شده در آثار بعدی جفرسن بی‌نظیر است[۳۷]. از همین جملات می‌توان به مغالطه‌ای که بعداً در تفکر مردان انقلاب راجع به مسألهٔ عمل پدید آمد، پی‌برد. تجربه‌های مردان انقلاب اجازه نمی‌داد که جز تخریب

---

۳۴. به‌نقل از نامهٔ معروف ۵ ژوئن ۱۸۲۴ جفرسن به‌سرگرد جان کارت‌رایت (John Cartwright).

۳۵. Shays's Rebellion مقصود شورشی است که در ۱۷۸۶ به‌وسیلهٔ کشاورزان ایالت ماساچوستس به سرکردگی شخصی به‌نام دانیل شیز صورت گرفت. علت طغیان، رکود اقتصادی و مالیاتهای سنگین و عدم استطاعت کشاورزان برای بازپرداخت دیونشان بود. سرانجام کار به زدوخوردهای مسلحانه کشید و شیز و پیروانش در ۱۷۸۷ سرکوب شدند. در اثر این شورش، بسیاری در امریکا به‌این فکر افتادند که ائتلاف موجود بین ایالتها کافی نیست و باید حکومت مرکزی نیرومندتری جانشین آن گردد. (مترجم)

۳۶. این جمله که اغلب از جفرسن نقل می‌شود در یکی از نامه‌های او آمده است که در ۱۳ نوامبر ۱۷۸۷ از پاریس به‌سرهنگ ویلیام استیونس اسمیث (William Stephens Smith) نوشته شده است.

۳۷. در سالهای بعد که جفرسن طریق «نظام ناحیه‌ای» را اختیار کرد و اظهار می‌داشت این نظام از هر چیز «به قلب من نزدیکتر است»، بسیار بیشتر دربارهٔ «ضرورت هولناک» قیام مردم سخن می‌گفت. (رجوع کنید بویژه به‌نامه‌ای که در ۵ سپتامبر ۱۸۱۶ به سموئل کرشوال نوشته است). البته این به معنای تأکید بر جنبهٔ دیگری از همان موضوع بود. ابداً موجه نیست که کسی بخواهد این امر را معلول دگرگونی حال او در روزگار پیری بداند. جفرسن نظام ناحیه‌ای را تنها شق ممکن در برابر ضرورت قیام مردم می‌دانست.

و بازسازی تصور دیگری از عمل سیاسی داشته باشند. با آزادی و خوشبختی همگانی خواه در جهان رؤیا و خواه در عالم واقع، آشنا بودند، اما انقلاب چنان در آنان تأثیر گذاشته بود که نمی‌توانستند تصور کنند ممکن است قومی بدون آنکه نخست برای رهائی از زور و ستم تلاش کرده باشد، بتواند بنای آزادی را در جامعه استوار سازد و احساس کند که آزادی چیست. اگر برداشت مثبتی هم از آزادی بالاتر از تصور رهائی از چنگ جباران و خلاصی از قید ضرورت داشتند، این برداشت باز هم برمی‌گشت به‌عمل بنیادگذاری و تدوین قانون اساسی. جفرسن از فاجعهٔ انقلاب فرانسه پند گرفته بود که اگر تلاش برای رهائی با خشونت همراه باشد، کوشش در راه ایجاد فضائی امن برای آزادی با نامرادی روبرو خواهد شد. به این جهت او از موضع پیشین خود دست برداشت که‌به موجب آن هرگونه عمل‌سیاسی به معنای طغیانگری و ویرانگری است و به این فکر عدول کرد که غرض از عمل ممکن است بنیادگذاری مجدد و سازندگی باشد. از این رو پیشنهاد کرد که در قانون اساسی امریکا پیش‌بینی لازم برای «تجدید نظر به فواصل معین» بعمل آید که این فاصله‌ها تقریباً معادل بود با عمر هر نسل. در توجیه این پیشنهاد جفرسن می‌گوید هر نسل «حق دارد حکومتی برگزیند که معتقد است بیش از هر نوع حکومت دیگر به‌سعادتش کمك خواهد کرد.» این توجیه عجیبتر از آن است که بجد گرفته شود بویژه با توجه به اینکه مطابق آمار مرگ و میر در آن زمان، هر نوزده‌سال «اکثریتی جدید» بوجود می‌آمد. باضافه، بعید می‌نماید که جفرسن بخواهد برای نسلهای آینده حق تأسیس حکومتی غیر از حکومت جمهوری را قائل شود. مقصود او این نبود که شکل حکومت تغییر کند یا «تا آخر زمان هر نسل در قانون اساسی اصلاحات ادواری انجام دهد»؛ آنچه ذهن او را مشغول می‌داشت این بود که راهی پیدا شود برای اینکه عقاید همهٔ مردم «منصفانه و به‌طور جامع و با سلم و آرامش بیان شود و مورد بحث واقع گردد و عقل مشترك جامعه دربارهٔ آن تصمیم بگیرد» و برای رسیدن به این هدف هر نسل «حق

داشته باشد نمایندگانی به‌یك مجمع عام بفرستد[۳۸].» به‌سخن دیگر، منظور او تکرار دقیق و کامل همان عملی بودکه ابتدا درجریان انقلاب واقع شده بود. گرچه جفرسن در نوشته‌های قدیمتر خود این عمل را همان عمل رهائی توأم با خشونتگری معرفی می‌کرد که قبل و بعد از صدور «اعلامیهٔ استقلال» صورت گرفته بود، اما با گذشت ایام فکرش بیشتر متوجه مسألهٔ تدوین قانون اساسی و تأسیس حکومت جدّید گشت یعنی فعالیتهائی که فی‌حدذاته فضای لازم را برای آزادی بوجود می‌آورند.

فقط سرگشتگی‌مفرط و بیم از بروز بلایا و مصائب تبیین‌می‌کند که چرا جفرسن که آنقدر به عقل سلیم خود می‌بالید و معروف بود که همیشه جنبهٔ عملی امور را مورد توجه قرار می‌دهد چنین طرحهائی را برای تکرار انقلاب پیشنهاد کرده است. این طرحها حتی اگر به ملایمترین وجه همه اجرا شود و جز جلوگیری از «دور پایان‌ناپذیر ستمگری و شورش و اصلاح» هدف دیگری نداشته باشد، باز غیر از این اثری نخواهد داشت که هر چند وقت یك‌بار سازمان سیاسی‌جامعه را مختل کند یا عمل بنیادگذاری را به‌سطح کارهای عادی و جاری تنزل دهد. در صورت اخیر حتی یاد چیزی که جفرسن آرزو داشت «تا پایان روزگار» محفوظ بماند در خاطره‌ها نخواهد ماند. اینکه جفرسن در سراسر عمر دراز خود همیشه شیفتهٔ این‌گونه اندیشه‌های غیر عملی بود علتی دیگر داشت. او پی برده بود که با اینکه مردم امریکا در اثر انقلاب به‌آزادی دست یافته‌اند، اما انقلاب‌فضائی برای بکار افتادن این آزادی فراهم نیاورده است. امکان «بیان عقاید و بحث و اخذ تصمیم» که به مفهوم مثبت همان فعالیتهای ناشی از آزادی است، فقط به نمایندگان مردم داده شده بود نه به خود مردم. فاخرترین دستاوردهای انقلاب، یعنی حکومت ایالتی و دولت فدرال، به سبب وسعت اختیاراتی که داشتند، اهمیت سیاسی گردهمائیهای مردم را

۳۸. مأخذ آنچه در این موضع و در بند آینده گفته شده نامهٔ مورخ ۱۲ ژوئیهٔ ۱۸۱۶ جفرسن به سموئل کرشوال است.

در شهرهای خودگران تحت‌الشعاع قرار داده بودند تا بدانجا که آنچه امرسن[۳۹] «واحدسازای جمهوری» و «مکتب مردم» در امور سیاسی می خواند با خطر نابودی روبرو شده بود[۴۰]. با توجه به این امر چنین می‌بایست نتیجه گرفت که در جمهوری امریکا امکان استفاده از آزادی همگانی و تمتع از خوشبختی همگانی حتی از ایام مهاجرنشینی و سلطهٔ انگلستان هم کمتر شده بود. لویس مامفورد[۴۱] اخیراً به این نکته اشاره کرده است که اهمیت سیاسی شهرهای خودگردان هرگز به وسیلهٔ بنیادگذاران جمهوری درك نشد و نادیده گرفتن آنها در قانون اساسی امریکا و قوانین اساسی ایالتی «سهوی بود که در جریانات سیاسی بعد از انقلاب آثار غم‌انگیز بجا گذاشت.» تنها کسی از بنیادگذاران که این تراژدی را بوضوح از پیش احساس کرد جفرسن بود زیرا از هیچ‌چیز بیش از این نمی‌ترسید که مبادا «مفهوم‌انتزاعی دموکراسی در عمل فاقد ارگانهای مشخص و ملموس شود[۴۲].»

می‌توان درك کرد که چرا بنیادگذاران، شهرهای خودگران و گردهمائیهای مردم این‌گونه شهرها را در قانون اساسی امریکا بحساب نیاوردند و نتوانستند راهی برای حفظ آنها منتها بصورتی دیگر پیدا کنند. آنچه بیش از هر چیز توجه ایشان را جلب می‌کرد مسألهٔ پیچیدهٔ نمایندگی بود. اهمیت این مسأله نزد بنیادگذاران به پایه‌ای رسیده بود که جمهوری را حکومت به وسیلهٔ نمایندگان مردم تعریف می‌کردند تا وجه تمایزی با دموکراسی داشته باشد. البته واضح بود که دموکراسی مستقیم امکان‌پذیر نیست، کمترین دلیلش هم اینکه همان‌گونه که جان سلدن[۴۳] بیش از یك صد سال پیش در تشریح علت عمدهٔ پیدایش پارلمان گفته بود، «اتاق برای همه گنجایش ندارد.» حتی

---

۳۹. Ralph Waldo Emerson (۱۸۰۳ ـ ۸۲). فیلسوف امریکائی. (مترجم)

40. R.W. Emerson, *Journal* (1853), Boston, 1909-14.

۴۱. Lewis Mumford (متولد ۱۸۹۵). نویسنده و مورخ امریکائی. (مترجم)

42. Lewis Mumford, *The City in History*, New York, 1961, pp. 328 ff.

۴۳. John Selden (۱۵۸۴ ـ ۱۶۵۴). حقوقدان انگلیسی. (مترجم)

در فیلادلفیا[۴۴] بحث در بارهٔ اصل انتخاب نماینده هنوز بر همین محور دور می‌زد. غرض از انتخاب نماینده ایجاد نظامی بود که جانشین اقدام سیاسی مستقیم به‌وسیلهٔ خود مردم بشود. نمایندگان منتخب مردم وظیفه داشتند فقط مطابق دستوری که از برگزینندگان خود می گیرند عمل کنند نه بر طبق نظریاتی که‌ممکن بود در جریان امر برایشان حاصل شود[۴۵]. اما، به تفکیك از نمایندگان منتخب دوران مهاجرنشینی، بنیادگذاران خود پیش از همه دریافتند که این نظریه چقدر از واقعیت به دور است. مثلا جیمز ویلسن در ایام تشکیل‌مجمع ملی نوشت: «در مورد احساسات مردم، برای من دشوار است که بدانم دقیقاً این احساسات چیست» و مدیسن اظهار اطمینان می‌کرد که «هیچ‌یك از اعضای مجمع نمی‌داند عقاید موکلانش در این هنگام چگونه است تا چه رسد به اینکه بداند اگر آنان هم همین اطلاعات را در دست داشتند، چه‌فکر می‌کردند[۴۶].» این ملاحظات سبب می‌شدکه

۴۴. Philadelphia. در سراسر سالهای انقلاب، فیلادلفیا مرکز استقلال‌طلبان بود و در حقیقت پایتخت سرزمینهای مهاجرنشین بشمار می‌رفت. کنوانسیون ملی سال ۱۷۸۷ که قانون اساسی امریکا را تدوین کرد، در این شهر برگذار شد. (مترجم)

۴۵. کارپنتر (همان کتاب، صفحه‌های ۷ ـ ۴۳) فرق بین دو نظریه‌ای را که در آن ایام در انگلستان و در مهاجرنشینهای امریکا راجع به‌مسألهٔ نمایندگی وجود داشت، یادآوری می‌کند. در انگلستان زیر تأثیر آرای کسانی مانند سیدنی (Algernon Sidney) و برك «این فکر قوت گرفته بود که وقتی نمایندگان با رأی مردم انتخاب شدند و به مجلس عوام آمدند، دیگر نباید به‌موکلان خود وابسته باشند.» اما در امریکا «یکی از خصایص نظریات اهالی مهاجرنشین دربارهٔ انتخاب نماینده این بود که مردم حق دارند در موارد گوناگون به‌نمایندگان خود دستور بدهند.» در تأیید این نظر، کارپنتر از یکی ازمدارك آن زمان درایالت پنسیلوانیا مطلبی بدین‌شرح نقل می‌کند: «حق صدور دستور صرفاً از آن موکلان است و نمایندگان مکلفند [چنین دستورها را] به‌منزلهٔ فرمان اربابان خود تلقی کنند. این اختیار به [نمایندگان] داده نشده که در رد یا قبول [دستورها] به صلاحدید خود عمل کنند.»

۴۶. به‌نقل از همان نوشته از کارپنتر، صفحه‌های ۴ ـ ۹۳. امروز هم برای نمایندگان اطلاع از عقیده و احساس موکلان آسانتر از آن روز نیست. «مرد سیاسی هرگز نمی‌داند موکلانش از او چه می‌خواهند. برای آگاهی از خواستهائی که مردم از حکومت دارند باید اتصالا نظرسنجی کرد و برای سیاستمدار چنین کاری مقدور نیست.» سیاستمدار حتی قویاً احساس تردید می‌کند که اساساً ←

بنیادگذاران گفته‌های کسی مانند بنجامین راش را ولو با اکراه به‌سمع قبول بشنوند. اصل جدید و خطرناکی که راش پیشنهاد می‌کرد این بود که «گرچه قدرت تماماً منبعث از مردم است، ولی فقط در روزهای انتخابات متعلق به‌آنهاست و بعد از آن به‌حکمرانان تعلق‌می‌گیرد[۴۷].»

جملاتی که نقل شد به‌اجمال نشان می‌دهد که مسالهٔ نمایندگی که یکی‌از حساسترین و پردردسرترین مشکلات‌سیاسی بعدازانقلابهاست، مستلزم اخذ تصمیم دربارهٔ شأن و حیثیت خود قلمرو سیاسی است. قضیه از قدیم دو صورت داشته است: یا گفته‌اند انتخاب نماینده برای این است که مردم خود مستقیماً دست به‌اقدام سیاسی نزنند و یامعتقد بوده‌اند که انتخاب نماینده به‌معنای حکومت نمایندگان است بر مردم با نظارت خود مردم. وقتی قضیه به‌این شکل بیان می‌شود، به‌صورت «قیاس ذوالوجهین[۴۸]» درمی‌آیدکه قابل‌حل نیست. حتی اگر نمایندگان منتخب چنان مقید به‌دستور موکلان باشند که صرفاً به‌منظور اجرای خواست وارادهٔ ایشان دور هم جمع شوند، بازهم با خود آنهاست که خویشتن را مشتی «پادو» بدانند ولی با ظاهری آراسته‌تر یا جمعی کارشناس که مانند وکلای دادگستری تخصصشان را برای حفظ منافع و مصالح موکل بکار می‌اندازند. در هردو صورت فرض براین است که کار موکلان فوریتر و مهمتر از کار خود وکیل است و او عامل یا کارگزار مردمی است که به‌هردلیل نمی‌توانند یا نمی‌خواهند به‌امور عام یا همگانی شخصاً رسیدگی کنند. حال اگر وجه دیگر قضیه را در نظر بگیریم و نمایندگان را برای مدتی محدود حاکم برمردم بدانیم نمایندگی را باید بدین‌معنا تلقی کنیم که رأی‌دهندگان از اختیار خود به‌طور ارادی صرف‌نظر می‌کنند و گفتهٔ قدیمی «قدرت یکسره از آن

→ خواستی به‌این صورت وجود داشته باشد زیرا «معتقد است کامیابی در انتخابات از برآوردن خواستهائی که خود وی [در رأی دهندگان] ایجاد کرده سرچشمه می‌گیرد». رجوع کنید به:

C.W. Cassinelli, *The Politics of Freedom: An Analysis of the Modern Democratic State*, Seattle, 1961, pp. 41 & 45-6.

۴۷. همان کتاب از کارپنتر، صفحهٔ ۱۰۳.

48. dilemma

مردم است» فقط در روز انتخابات صادق است. (البته اگر وضع بــه گونه‌ای باشد که نمایندگان به‌نوبت‌حکومت را در دست بگیرند،موضوع حکومت منتخب اصولا منتفی است). از دو وجهی که برای قضیه درنظر گرفته شد اگر حالت اول مصداق داشته باشد، حکومت صرفاً به‌سطح ادارهٔ کارها ورسیدگی به‌امور انحطاط می‌یابد وقلمروهمگانی ناپدید می‌شود و برای اینکه کسی دیده شود و ببینند که عمل می‌کند (یا به قول جان ادامز spectemur agendo) فضائی نخواهد بود و جائی برای بحث و تصمیم و به‌گفتهٔ جفرسن «مشارکت در حکومت» باقی نخواهد ماند. سیاست منحصر به‌اموری می‌شود که کارشناسان باید به‌حکــم ضرورت دربارهٔ آن تصمیم بگیرند نه مطالبی‌که باید درمعرض برخورد عقاید و آرا و گزینش حقیقی واقع گردد. و اگر وجه دوم صادق باشد که تا اندازه‌ای به‌واقعیت هم نزدیکتر است، باز همان تبعیض قدیمی بین متبوع و تابع یا فرمانروایان و فرمانبرداران که انقلاب به‌قصد از میان بردن آن برپا شده بود، عرض‌اندام خواهد کرد. بــاز حق حضور در قلمرو همگانی از مردم سلب می‌شود و دوبــاره امور حکومتی در شمار امتیازات و حق ویژهٔ عده‌ای انگشت‌شمار قرار می گیرد، عده‌ای کــه حق به‌کار گرفتن قریحهٔ سیاسی یا بــه‌قول جفرسن «ملکات فاضله[۴۹]» را به‌خود منحصر می‌دانند. در نتیجه، مردم یا دچار «دلمردگی و بی‌اعتنائی می‌شوند که برای آزادی همگانی به‌منزلـهٔ مرحلهٔ پیش از مرگ است» یا باید در برابر هــرگونه حکومتی که انتخاب کرده‌اند «روح مقاومت را در خود نگه‌دارند» زیرا تنها قدرتی که در دستشان می‌ماند «قدرت احتیاطی انقلاب» خواهد بود[۵۰].

---

49. virtuous dispositions

۵۰. این عقیده را جفرسن بیشتر در نامه‌های خود بیان کرده است. در این زمینه بویژه رجوع کنید به‌نامهٔ مورخ ۱۳ سپتامبر ۱۷۸۷ به سرهنگ اسمیث که بالاتر به‌آن اشاره کردیم. در نامهٔ دیگری که جفرسن در ۳ اوت ۱۷۷۱ به رابرت اسکیپ‌ویث (Robert Skipwith) نوشته‌است نظر خود را درباب «کاربرد ملکات فاضله» و «عواطف اخلاقی» تشریح می‌کند. به‌نظر او چنین کاری در واقع همان استفاده از قوهٔ تخیل است و بنابراین از عهدهٔ شاعران بهتر از مورخان برمی‌آید. مثلا «قتل خیالی دانکن (Duncan) به‌دست مکبث (Macbeth) در نمایشنامـهٔ ←

یکی از شیوه‌های حکومتی که بنیادگذاران بسیار ارج می‌نهادند و در توضیح و تشریح آن اهتمام می‌کردند این بود که شهروندان بنوبت مسؤولیت ادارهٔ امور کشور را برعهده بگیرند. اما این شیوه هم دردی را درمان نمی‌کرد؛ تنها فایده‌اش این بود که نگذارد هیأت حاکمه گروهی جدا از دیگران با منافع خاص خود تشکیل دهند والا به‌هیچ‌رو برای همگان یا حتی اکثر مردم فرصتی برای مشارکت در حکومت ولو به‌طور موقت فراهم نمی‌کرد. البته عدم مشارکت عامه در ادارهٔ امور عیب بزرگی است زیرا فرق حکومت جمهوری با حکومت پادشاهی یا اشرافی درست در همین است که همه بالسویه حق داشته باشند به‌قلمرو همگانی یا سیاسی وارد شوند. اما چیزی که شاید بنیادگذاران را دلخوش می‌کرد این بود که انقلاب راه قلمرو همگانی را لااقل به‌روی کسانی که به «ملکات فاضله» و کسب امتیاز تمایل داشتند و حاضر بودند به‌مخاطرات کار سیاسی تن در دهند، می‌گشود. مع‌ذلك جفرسن باز هم راضی نبود و نمی‌توانست آرامش خاطری از این رهگذر کسب کند. او از «خودکامگی انتخابی[51]» می‌هراسید که به‌نظرش حتی از جبر و زوری که مردم دربرابر آن قیام کرده بودند نیز بدتر بود. «اگر مردم ما نسبت به‌امور همگانی بی‌توجهی کنند، من و شما و کنگره و مجلس و قضات و فرمانداران همه به‌یك مشت گرگ مبدل خواهیم شد[52].» راست است که تحولات تاریخی درایالات متحد مؤید ترس جفرسن نبوده ولی این امر منحصراً مرهون «دانش

← شکسپیر همانند قتل واقعی هنری چهارم (Henry IV)، در ما سبب احساس‌انزجار از خبث نفس و شرارت میشود.» «قلمرو تخیل آدمی [به‌وسیلهٔ شاعران] به‌روی ما باز میشود»، قلمروی که اگر فقط به‌وقایع زندگی محدود میشد نمی‌توانست به‌حد کافی رویدادها و اعمال فراموش نشدنی عرضه کند و در نتیجه تاریخ «کمتر درسی به‌ما میداد. با خواندن نمایشنامهٔ «شاه‌لی‌یر» (King Lear) احساس مسؤولیت و وظیفهٔ فرزندی بهتر مرکوز ذهن یك پسر یا دختر میشود تا با مطالعهٔ همهٔ کتابهای خشکی که تاکنون در باب علم اخلاق و الاهیات نوشته شده است.»

51. elective despotism

۵۲. به‌نقل از نامه‌ای به‌تاریخ ۱۶ ژانویهٔ ۱۷۸۷ به سرهنگ ادوارد کرینگتن (Edward Carrington).

سیاسی» بنیادگذاران بوده است که در دولتی که تأسیس کردند با تفکیک قوا و از طریق ایجاد توازن و نظارت متقابل، مانــع سوءاستفاده از قدرت شدند. چیزی که امریکا را از خطرات موردنظر جفرسن رهانید مکانیسم دستگاه حکومتی بود. اما این مکانیسم نتوانست مردم را از دلمردگی و بی‌توجهی به‌امور همگانی برهاند زیرا در قانون اساسی امریکا فقط برای نمایندگان مردم فضای سیاسی پیش‌بینی شده بود نه برای خود مردم.

ممکن است عجیب بنظر برسد که از میان مردان انقلاب امریکا تنها جفرسن از خود پرسیده بود که چگونه می‌توان پس از پایان انقلاب بازهم روح انقلابی را حفظ کرد. این عدم التفات را نمی‌توان با قول به‌انقلابی نبودن این مردان تبیین کرد. بعکس، اشکال در این بود که روح انقلابی چون در دورهٔ مهاجرنشینی تکوین و پرورش یافته بود، از مفروضات شمرده می‌شد. چون مردم با خاطر آسوده نهادهائی را که سابقاً خاستگاه انقلاب بود در اختیار داشتند، توجه نمی‌کردند که در قانون اساسی منشأ اصلی قدرت عامه و خوشبختی همگانی بحساب نیامده و شالودهٔ قانونی جدیدی برای آن ایجاد نشده است. به‌سبب قدر عظیم قانون اساسی و اهمیت تجربه‌های حاصل در جریان بنیادـ گذاری سازمان سیاسی جدید جامعه، شهرهای خودگردان که سرچشمهٔ هرگونه فعالیت سیاسی در کشور بشمار می‌رفتند با بحساب نیامدن در قانون، به‌نیستی محکوم شدند. شاید ایــن مطلب خارق اجماع بنظر برسد ولی حقیقت این است که در امریکا روح انقلابی براثر انقلاب پژمرد و از میان رفت و بزرگترین دستاورد مردم آن کشور، یعنی قانون اساسی امریکا، سرانجام فخیمترین ارمغان انقلاب را از دستشان بیرون آورد.

برای اینکه مطالب‌مذکور را دقیقتر بفهمیم وحکمت خارق‌العادهٔ جفرسن را بهتر بسنجیم، باید بار دیگر انقلاب فرانسه را که درست عکس این جریان در آن واقع شد مورد توجه قرار بدهیم. آنچه برای مردم امریکا در شمار تجربه‌های پیش از انقلاب بود و بنابراین نیازی

نداشت که برپایهٔ شالوده‌ای جدید قانوناً و رسماً بحساب گرفته شود، در فرانسه به‌گونه‌ای نامنتظر و خودانگیخته از خود انقلاب نتیجه شد. منشأ بخشهای چهل و هشتگانهٔ معروف کمون پاریس این بود که هیچ گروه خلقی قانوناً متشکلی وجود نداشت که نمایندگانی انتخاب کند و به‌مجلس بفرستد. بخشهای مذکور فوراً به‌صورت نهادهای خودگردان تشکل یافتند و به‌جای انتخاب و اعزام نماینده به‌مجلس ملی، مبادرت به‌تشکیل شورای انقلاب شهری یا کمون پاریس کردند که نقشی بسیار قاطع و حساس در انقلاب ایفا نمود. به‌موازات چنین نهادهای خودگردان شهری، به‌تعداد زیادی باشگاهها و انجمنها به‌نام societes populaires برمی‌خوریم که به‌دور از تأثیر نهادهای فوق‌الذکر، خود انگیخته تشکیل شده بودند. غرض از ایجاد این‌گونه‌محافل، انتخاب واعزام نماینده به‌مجلس ملی نبود. هدف به‌قول روبسپیر صرفاً «آموزش همشهریان و تنویر افکار آنان بود براساس مبادی حقیقی قانون‌اساسی و منتشر ساختن نوری که بقای این قانون را امکان‌پذیر کند.» زنده ماندن قانون اساسی وابستگی داشت به «روح معطوف به‌همگان» و این روح تنها در مجامعی بوجود می‌آمد که «شهروندان مشترکاً به‌امور همگانی و مصالح سرزمین نیاکان خود بپردازند.» در خطابه‌ای که روبسپیر در سپتامبر ۱۷۹۱ برای جلوگیری از تحدید قدرت باشگاهها و انجمنهای سیاسی در مجلس ملی ایراد کرد، روح معطوف به‌همگان را همان روح انقلابی معرفی کرد. در مجلس ملی فرض براین بود که چون انقلاب پایان یافته است، نیازی به‌انجمنهای مولود انقلاب نیست و باید این ابزار را که درگذشته بکار می‌خورد اکنون شکست و بدور افکند. روبسپیر منکر فرض مسأله نبود، فقط نمی‌دانست مجلس می خواهد چه چیز را با این کار ثابت کند زیرا اگر نمایندگان تصدیق می‌کردند که غایت انقلاب «تسخیر و حفظ آزادی است»، ناگزیر می بایست بپذیرند که تنها جائی که آزادی بتواند جلوهٔ ملموس پیدا کند و عملا مورد استفادهٔ شهروندان قرار بگیرد، همان باشگاهها و انجمنهاست. از این‌رو، او می‌گفت محافل مذکور را باید «ارکان

راستین قانون اساسی» و «شالودهٔ آزادی» بشمار آورد و درنظر داشت که خیلی از مردانی که روزی باید جای او و همکارانش را بگیرند از همین محافل برخواهند خاست. به‌اعتقاد روبسپیر اخلال در جلسات این انجمنها به‌مثابه «حمله به‌آزادی» بود و جنایتی از این بزرگتر علیه انقلاب متصور نبود که کسی بخواهد به‌انجمنها آزار برساند[۵۳]. اما به‌محض دست یافتن به‌قدرت و نیل به‌مقام ریاست سیاسی حکومت جدید انقلابی ــ یعنی در تابستان ۱۷۹۳ نه چند ماه بلکه فقط چند هفته پس از سخنانی‌که برخی از آن نقل‌شد ــ ورق برگشت و روبسپیر موضع خویش را معکوس کرد. به‌تحقیر انجمنها پرداخت، اسمشان را «انجمنهای باصطلاح خلقی»گذاشت، از هرسو به‌مبارزه‌باآنها برخاست و برای اینکه بیشتر سرکوب شوند دست به‌دامان «انجمن خلقی عظیم ملت فرانسه» شد. اما افسوس که برخلاف انجمنهای کوچك پیشه‌وران و همسایگان، این انجمن عظیم «واحد و بخش‌ناپذیر» چون هیچ اتاقی برای همهٔ اعضای آن گنجایش نداشت، هرگز نتوانست در یك‌جا جمع بیاید. ناگزیر عده‌ای قلیل به‌نمایندگی آن در مجلس جمع شدند و قدرت متمرکز و بخش‌ناپذیر ملت فرانسه را به‌این وسیله در دست گرفتند[۵۴]. تنها استثنائی که روبسپیر قائل شد در مورد ژاکوبنها بود که محفلشان به‌حزب خود او تعلق داشت و، از آن مهمتر، نه‌تنها هرگز به‌صورت باشگاه یا انجمن «خلقی» درنیامده بود بلکه از ۱۷۸۹ که از بطن مجلس عمومی طبقاتی روئیده بود، جز نمایندگان مجلسی کسی در آن عضویت نداشت.

---

۵۳. به‌نقل از گزارش مورخ ۲۹ سپتامبر ۱۷۹۱ روبسپیر به مجلس دربارهٔ حقوق انجمنها و باشگاهها. رجوع کنید به:
Robespierre, *Oeuvres*, ed. Lefebvre, Souboul, etc., Paris, 1950, Vol. VII, No. 361.

مطالب مربوط به سال ۱۷۹۳، به‌نقل از:
Albert Soboul, «Robespierre und die Volksgeselschaften», in *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburstag*, ed. Walter Markov, Berlin, 1958.

۵۴. همان نوشته از Soboul.

تعارض بین حکومت و مردم، بین مصادر قدرت و کسانی که آنان را بقدرت رسانیده بودند، بین وکیلان و موکلان در حقیقت همان تعارض دیرین فرمانروایان با فرمانبرداران و به‌عبارت ساده‌تر، مبارزه برسر کسب قدرت بود. این معنا چنان روشن است که نیازی به اقامهٔ براهین بیشتر برای اثبات آن نیست. راست است که روبسپیر پیش از به‌دست گرفتن زمام حکومت، «دسیسهٔ وکلای مردم را علیه خود مردم» و «استقلال نمایندگان» را از موکلان محکوم می‌دانست و چنین چیزی را نوعی جور و متمگری معرفی می‌کرد۵۵. اما باید در نظر داشت که برای مریدان روسو ایراد این‌گونه اتهامات سهل و طبیعی بود زیرا اساساً به‌نمایندگی و انتخاب نماینده اعتقاد نداشتند. این سخن از روسو است که «مردمی که نماینده داشته باشند آزاد نیستند زیرا اراده نمی‌تواند نماینده داشته باشد۵۶.» باضافه، ازآنجا که برحسب تعلیمات روسو می‌بایست نوعی «یگانگی و اتحاد مقدس۵۷» میان عامهٔ ناس و هیأت حاکمه بوجود آید که کلیهٔ اختلافات و امتیازات ازجمله فرق بین مردم و حکومت ازآن حذف شده باشد، اتهامات بالا می‌توانست در جهت عکس هم بکار گرفته شود. بنابراین، حتی هنگامی که روبسپیر موضع خود را معکوس کرد و به‌ضدیت با انجمنها برخاست، باز هم می‌توانست به‌روسو استناد کند و همآوا با کوتن۵۸ بگوید تازمانی که انجمنها

---

۵۵. به‌نقل از:
*Le Défenseur de la Constitution,* 1792. *Oeuvres complètes,* ed. G. Laurent, 1939, Vol. IV, p. 328.

۵۶. بیان معنا بدین صورت از لکلرك (Leclerc) است. به‌نقل از:
Albert Soboul, «An den Ursprüngen der Volksdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II» in *Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel,* Berlin, 1956.

57. *union sacrée*

۵۸. Georges Couthon (۹۴ ـ ۱۷۵۵). انقلابگر فرانسوی. نخست طرفدار سلطنت مشروطه بود، سپس به اعدام پادشاه رأی داد و سرانجام به صف پیروان روبسپیر پیوست. در سرکوبی ژیروندانها و ابرتیستها دست داشت و به‌تصویب قانونی که متهمان را در دادگاههای انقلابی از حق داشتن وکیل و احضار شهود محروم می‌ساخت، کمك کرد. عاقبت با روبسپیر دستگیر شد و در یك روز با او و سن‌ژوست به‌دست دژخیم افتاد. (مترجم)

به‌هستی ادامه دهند «امکان هیچ‌گونه وحدت عقیده وجود نخواهد داشت[۵۹].» وانگهی، به‌نظریه‌پردازی نیاز نبود: کافی بود روبسپیر جریان انقلاب را با دیدهٔ واقع‌بین ارزیابی کند تا بدین نتیجه برسد که مجلس تقریباً هیچ سهمی در مهمترین رویدادهای انقلاب نداشته است و هیچ حکومتی توان ایستادگی در زیر فشار بخشها و انجمنهای شهر پاریس را نخواهد داشت، یعنی‌همان فشاری‌که به‌حکومت انقلابی وارد می‌شد. تنها با یك نگاه به‌عریضه‌هائی‌که درآن سالها نوشته‌شده(و اکنون برای نخستین‌بار انتشار یافته است[۶۰]) می‌توان مشکل حکومت انقلابی را دریافت. گفته می‌شد بیاد داشته باشید که «فقط فقیران به‌شما یاری رساندند» و فقیران اکنون می‌خواهند «به‌لمرهٔ زحماتشان برسند»؛ گفته می‌شد «تقصیر از قانونگذار است» که «گرد نیاز و بینوائی هنوز به‌تن» مستمندان نشسته است و روحشان «از نیرو تهی و از فضیلت خالی است»؛ گفته می‌شد وقت آن است که به‌مردم ثابت شود قانون اساسی چگونه «آنان را واقعاً خوشبخت خواهد کرد چون دیگر کافی نیست بگویند خوشبختی نزدیك است.» سخن کوتاه کنیم، مردم بیرون از مجلس ملی انجمنهای سیاسی تشکیل داده بودند واکنون می‌خواستند نمایندگانشان بدانند که «جمهوری باید برای هرفرد وسایل معاش تامین کند» و نخستین تکلیف قانونگذار این است که با وضع قوانین لازم، فقر و بینوائی را از میان بردارد.

ولی قضیه جنبهٔ دیگری هم دارد و روبسپیر خطا نکرده بود که انجمنها را نخستین تجلیگاه آزادی و مظهر روح معطوف به‌همگان می‌دانست. به‌موازات چنین خواستهای مصرانه و خشونت‌آمیز برای

---

59. A. Soboul, «*Robespierre und die Volksgesellschaften*», *Maximilien Robespierre*, etc.

۶۰. رجوع کنید به:
*Die Sanskulotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, ed. Walter Markov, Albert Soboul, Berlin (East), 1957.
این کتاب به دو زبان چاپ شده است. در آنچه اکنون می‌آید، بیشتر مدارك شمارهٔ ۱۹، ۲۸، ۲۹ و ۳۱ مورد استناد بوده است.

«خوشبختی»که البته لازمهٔ آزادی است اما بدبختانه بااقدام سیاسی‌قابل حصول نیست، برمی‌خوریم به‌روحی دیگر و تعاریفی بکلی متفاوت از تکالیف انجمنها. مثلا در اساسنامهٔ یکی از بخشهای پاریس می‌بینیم مردم چگونه تشکیل انجمن دادند: یك رئیس و نایب رئیس، چهار دبیر، هشت ممیز، یك خزانه‌دار و یك بایگان؛ جلسات منظم هر ده روز سه‌بار؛ ریاست انجمن بنوبت هرماه به‌عهدهٔ یك نفر. تکلیف عمدهٔ انجمن بدین‌گونه تعریف شده است: «انجمن با هرچیز که به آزادی و برابری و وحدت و بخش‌ناپذیری جمهوری مربوط باشد سروکار خواهد داشت؛ اعضای انجمن متقابلا برای روشن کردن افکار یکدیگر خواهند کوشید و بویژه کسب آگاهی خواهند کرد در باب احترامی که باید به‌قوانین و مقررات منتشره گذاشته شود.» درمورد چگونگی حفظ نظم جلسات چنین آمده است: اگر سخنران خارج از موضوع صحبت کند یا باعث خستگی دیگران شود، شنوندگان بپا خواهند خاست. در یکی دیگر از بخشهای پاریس به سخنرانی شهروندی برمی‌خوریم «دربارهٔ رشد اصول جمهوریت که باید در کالبد انجمنهای خلقی روح بدمد» و می‌بینیم این خطابه به‌دستور اعضا چاپ و پخش شده است. انجمنهائی را مشاهده می‌کنیم که منع صریح «مداخله یا اعمال نفوذ در مجلس ملی» را به‌صورت ماده‌ای در اساسنامه گنجانیده‌اند و پیداست که اگر نگوئیم یگانه تکلیف، لااقل عمدهٔ تکلیف خود را این می‌دانسته‌اند که در کلیهٔ مطالب مربوط به‌امور همگانی بحث و گفتگو و تبادل نظر کنند بی‌آنکه لزوماً بخواهند پیشنهادی بدهند یا عریضه‌ای تقدیم دارند. تصادفی نیست که می بینیم درست یکی از همین انجمنها که عهد کرده بود هرگز به‌مجلس فشار مستقیم وارد نکند، بلیغترین و پراحساسترین ستایش را نثار انجمنهای خلقی کرده است: «همشهریان، نام «انجمن خلقی» نامی والاست... اگر بنا باشد حق گردآمدن در انجمنها ملغی گردد یا حتی تغییر داده شود، از آزادی چیزی جز اسمی بی‌مسما بجا نخواهد ماند، برابری به اندیشه‌ای پوچ مبدل خواهد گشت و جمهوری استوار-

ترین سنگر خود را از دست خواهد داد... قانون اساسی جاویدانی که بتازگی از سوی ما پذیرفته شده است... به همهٔ فرانسویان این حق را اعطا کرده است که در انجمنهای خلقی گرد هم بیایند[۶۱].»

تقریباً در همان ایام که روبسپیر هنوز از حق انجمنها در برابر مجلس دفاع می‌کرد، سن ژوست هم این ارگانهای امیدبخش جمهوری را مورد عنایت قرار می‌داد و گروههای فشار مرکب از «سان‌کولوتها» را موقتاً کنار گذاشته بود. این نوشته از اوست که: «نواحی مختلف پاریس حکومتی بر پایهٔ دموکراسی تشکیل داده بودند و اگر به‌عوض تفرقه، رفتاری مطابق با روح اصیل خودشان برآنها حکمفرما می‌شد، همه چیز را می‌توانستند دگرگون کنند. ناحیهٔ کردلیه[۶۲] از همه بیشتر استقلال پیدا کرده بود و از همه نیز بیشتر هدف آزار بود.» چرا؟ زیرا با طرحها و برنامه‌های مصادر قدرت در تخالف و تضاد آمده بود[۶۳]. اما سن ژوست هم مانند روبسپیر به‌محض اینکه بقدرت رسید موضع خود را معکوس کرد و به‌ضدیت با انجمنها برخاست. به‌پیروی از مشی حکومت ژاکوبنها که بخشهای شهر را به ارگانهای حکومتی و ابزار ارعاب مبدل ساخته بودند، سن ژوست نامه‌ای به‌انجمن خلقی شهر استراسبورگ[۶۴] نوشت و درخواست کرد «نظرشان را دربارهٔ میهن‌دوستی و فضایل جمهوری‌طلبانهٔ یکایک اعضا در تشکیلات اداری» آن ایالت اعلام کنند. وقتی این نامه بدون پاسخ ماند، او دستور داد کلیهٔ اعضا را بازداشت کنند. در پی این دستور، انجمن که هنوز منحل نشده بود نامه‌ای دایر بر اعتراض شدید به‌وی نوشت. سن ژوست در جواب باز به‌همان توضیح قالبی همیشگی متمسک شد که برای مقابله با توطئه‌ای که در کار بوده چنین دستوری داده است ولی پیدا بود که دیگر ارزشی برای انجمنها

۶۱. همان کتاب، مدارک شمارهٔ ۵۹ و ۶۲.

62. Cordelier

63. Saint-Just, *Esprit de la Révolution et de la Constitution de France*, 1791, *Oeuvres complètes*, ed. Ch. Vellay, Paris, 1908, Vol. I, p. 262.

64. Strasbourg

قائل نیست مگر آنکه برای حکومت به‌جاسوسی بپردازند[۶۵]. نتیجهٔ عقب‌گرد سیاسی این شده بود که سن‌ژوست اکنون اظهار می‌داشت: «جای آزادی در زندگی خصوصی مردم است؛ این آزادی را ابداً نباید بهم زد. حکومت باید قدرتی باشد فقط برای حفظ این حالت سادگی دربرابر خود قدرت[۶۶].» این الفاظ به‌مثابه حکم مرگ برای همهٔ ارگانهای مردمی و به‌منزلهٔ نقطهٔ پایان همهٔ امیدها و آرزوهای انقلابی بود.

کمون پاریس و بخشهای آن و انجمنهای خلقی که در روزگار انقلاب سراسر فرانسه را دربر می‌گرفتند از یکسو چنان حربه‌ای به‌دست تهیدستان داده بودند که به‌گفتهٔ لرداکتن مانند«نوك الماس... هیچ چیز توان ایستادگی در برابر آن را نداشت» و از سوی دیگر نطفهٔ نوع جدیدی سازمان سیاسی را در درون پرورش می‌دادند که به‌برکت آن مردم بتوانند به‌قول جفرسن شریك در حکومت باشند. به‌علت وجه مضاعف موضوع، و با اینکه جنبهٔ اول بمراتب برجنبهٔ اخیر می‌چربید، تعارض بین نهضت کمون و حکومت انقلابی را به‌دو صورت می‌توان تعبیر کرد. ازیکسو می‌توان آن را تعارض میان انبوه خلق خیابانی و سازمان سیاسی جامعه تلقی کرد ــ یعنی در یك جبهه کسانی که «برای هیچ کس طالب عزت نبودند و همه را ذلیل می‌خواستند[۶۷]» و در جبههٔ دیگر آنانکه امید و آرزویشان چنان با امواج انقلاب بالا رفته بود که همصدا با سن‌ژوست فریاد برمی‌داشتند «جهان از زمان رومیان

۶۵. سن‌ژوست این نامه را در ۱۷۹۳ به‌هنگام ماموریت در آلزاس به‌انجمن خلقی شهر استراسبورگ نوشته است. عین جمله چنین است: «برادران و دوستان: از شما دعوت می‌کنیم نظرتان را دربارهٔ میهن‌دوستی و فضایل جمهوری‌طلبانهٔ هریك از اعضای اداری ایالت رن‌سفلا (Bas-Rhin) به‌ما اعلام دارید. با درود و برادری.» (به‌نقل از «مجموعهٔ آثار»، ویراستهٔ Vellay، جلد دوم، صفحهٔ ۱۲۱).

۶۶. همان کتاب، جلد دوم، صفحهٔ ۵۰۷، بخش زیر:
*Fragments sur les institution républicaines.*

۶۷. «بعد از تسخیر باستیل... دیده شد که مردم برای هیچ کس طالب عزت نیستند و همه را ذلیل می‌خواهند.» این سخن با کمال تعجب از سن‌ژوست است. (همان کتاب، جلد اول، صفحه‌های ۲۵۸ و ۲۶۲).

خالی بوده و فقط خاطرهٔ آنها دنیا را پر می‌کرده و این خاطره تنها نوید آزادی برای آینده است» و با روبسپیر همعقیده بودند که «مرگ آغاز حیات جاودانی است.» اما از سوی دیگر، تعارض مورد بحث را می‌توان به‌تنازع میان مردم و قدرت متمرکز و بیرحم دستگاه تعبیر کرد. دستگاه به‌بهانهٔ آنکه نمایندهٔ ملت برای اعمال حاکمیت ملی است، در واقع قدرت را از مردم سلب کرده و به‌تعقیب و زجر و آزار ارگانهای ضعیف ولی خودانگیخته‌ای پرداخته بود که از خود انقلاب هستی یافته بودند.

در بحث کنونی از نظر ما تعبیر دوم و وجه اخیر این تعارض جالب توجه است. از این‌رو، باید یادآوری کرد که به‌تفکیك از باشگاهها و بویژه باشگاه ژاکوبن، انجمنها علی‌الاصول به‌هیچ حزب و دسته‌ای وابستگی نداشتند و «هدفشان تأسیس یك نظام جدید فدرال بود[۶۸].» روبسپیر و حکومت ژاکوبن چون حتی از تصور تقسیم قدرت و تفکیك قوا گریزان بودند، ناگزیر به‌خنثی‌کردن و تضعیف انجمنها و بخشهای کمون پرداختند. پیداست که در وضعی که تمرکز قدرت مورد نظر باشد، انجمنها که هرکدامشان بنیانی از قدرت برای خود پدید آورده بود و کمونها که هر یکشان حکومت خودگردان داشت، مسلماً خطری برای قدرت متمرکز دولت بشمار می‌رفتند.

تعارض میان حکومت ژاکوبن و انجمنهای انقلابی اجمالا بر محور سه مساله دور می‌زد. اول مسالهٔ تلاش جمهوری بود برای ادامهٔ حیات دربرابر مسان کولوتیسم یا، به‌عبارت دیگر، مبارزه برای آزادی همگانی در مقابل فشار چیره‌گرفقر فردی. دوم‌مسالهٔ مبارزهٔ ژاکوبنها بود برای کسب قدرت مطلق. برای رسیدن به‌این هدف، ژاکوبنها با روح معطوف به‌همگان که برانجمنهای خلقی حاکم بود پیکارمی‌کردند. روح معطوف به‌همگان یعنی آزادی بیان اندیشه و تنوعی که طبعاً ملازم این‌گونه آزادی است. بنابراین، هدف در حقیقت استقرار وحدت نظر

---

۶۸. این قضاوت کسی بود به نام کولو دربوآ (Collot d'Herbois) . به‌نقل از همان کتاب از Soboul.

عمومی یا «ارادهٔ کلی» بود به‌جای روح معطوف به‌همگان و ژاکوبنها به‌عوض نظر کردن در خیر و صلاح عامه (la chose publique) بــه‌تلاش افتاده بودند که قدرت و منافع حزبشان را محفوظ نگه‌دارند. سوم مسألهٔ تلاش برای حصر قدرت به‌دولت بود در تقابل با اصل حکومت فدرال و تقسیم قدرت و تفکیك قوا، یعنی رویاروئی دولت تك‌ملیتی با جمهوریت حقیقی. این منازعات آشکار ساخت که مردانی که انقلاب به‌دست آنان برپا شده بود و از راه انقلاب به‌قلمرو همگانی رسیده بودند با شکافی ژرف از مردم و آنچه مردم از انقلاب توقع داشتند، فاصله گرفته‌اند. یکی از تصورات انقلابی‌مردم تصورشادی وخوشبختی بود یا همان bonheur که به‌گفتهٔ سن‌ژوست در اروپا کلمه‌ای تازه بود. رهبران مردم به‌انگیزهٔ برداشتهائی از خوشبختی وارد عمل شده بودند که مربوط به‌پیش از انقلاب بود. مردم این برداشتها را بزودی کنار گذاشتند چون نه برایشان قابل فهم بود و نه خود را در آن شریك می‌دیدند. قبلا دیدیم که به‌قول توك‌ویل چگونه «از میان کلیهٔ تصورات و احساساتی که راه را برای انقلاب گشود، تصور و ذوق آزادی‌همگانی پیش از همه ناپدید شد.» ذوق آزادی همگانی دربرابر سیل بدبختی عمومی مجال عرض‌اندام نداشت و چون احساس همدردی با تیره‌روزی بینوایان بسیار قوت گرفته بود، از نظر روانی ذوق آزادی مغلوب این احساس شد. ولی نمی‌توان انکار کرد که انقلاب همان‌گونه کــه به شخصیتهای برجستهٔ جامعه درس خوشبختی داده بود، به‌عامهٔ ناس هم در زمینهٔ «تصور و ذوق آزادی همگانی» نخستین درس را آموخته بود. در انجمنها و بخشهای کمون عطش شدیدی پدید آمده بود برای بحث و آموزش و آگاهی و روشنگری متقابل و تبادل نظر که هرچند درمصادر قدرت تأثیر آنی نداشت ولی موجب می‌گشت که وقتی ساکنان بخشها به‌حکم مقامات بالا برای شنیدن سخنرانیهای حزبی دعوت می‌شدند، از حضور در جلسات خودداری کنند. موضوع دیگر اصل حکومت فدرال بود که تا آن زمان در اروپا ناشناخته بود واگر هم شناخته بود، به‌اتفاق مردود شمرده می‌شد. این اصل در جریان تلاشهای خود انگیختهٔ مردم

برای سازمان یافتن کشف شد بی‌آنکه حتی کسی نام آن را بداند. بخشهای پاریس در اصل به‌دستور مقامات و به‌منظور انتخاب‌نمایندگان مجلس تشکیل شده بودند. بعد این‌گونه مجامع رای‌دهندگان[۶۹] بنابه خواست خود اهالی به‌هیاتهای شهری[۷۰] تغییر صورت دادند و سپس شورای بزرگ شهری[۷۱] موسوم به‌کمون پاریس را بوجود آوردند. انجمنهای انقلابی که کم‌کم در سراسر فرانسه گسترش یافته بودند در واقع از این نظام شورائی سرچشمه می‌گرفتند نه از مجامع رای دهندگان.

عاقبت غم‌انگیز این ارگانهای نوپای جمهوری را که در حقیقت هرگز فرصت نشوونما پیدا نکردند، می‌توان در چند کلمه باز گفت. حکومت مرکزی با سازمان متمرکز خود این ارگانها را درهم کوفت چون آنها را رقیب خود در کسب قدرت می‌دانست. سخن میرابو را هیچ کس در فرانسه از یاد نبرده بود که «ده تن متحد می‌توانند لرزه براندام صد هزار نفر متفرق بیندازند.» روش نابود کردن انجمنها چنان ساده و زیرکانه بود که انقلابهائی که بعداً از انقلاب فرانسه سرمشق گرفتند تقریباً هیچ‌چیز جدید نتوانستند برآن‌بیفزایند. جالب توجه اینکه از آن همه موارد اختلاف بین حکومت و انجمنها، عاقبت عدم وابستگی انجمنها به‌احزاب و دسته‌ها سرنوشت کار را تعیین کرد. احزاب، یا به‌عبارت بهتر دسته‌ها، که نقشی مصیبت‌بار در انقلاب فرانسه ایفا کردند و بعدها به‌صورت پایه و مایهٔ نظام حزبی در اروپا درآمدند، در مجلس پاگرفتند. جاه‌طلبیها و تعصبات سیاسی، مانند انگیزه‌های ماقبل انقلابی مردان انقلاب، نه برای مردم عادی قابل فهم بود و نه‌ایشان‌خویشتن رادرآن‌سهیم‌می‌دیدند. چون‌هیچ‌زمینه‌ای برای توافق در میان دسته‌های پارلمانی وجود نداشت، برای هردسته چیرگی بردسته‌های دیگر به‌صورت مسالهٔ مرگ و زندگی درآمده بود. تنها راه غلبه برسایرین، کشاندن توده‌ها دربرابر پارلمان و مرعوب

69. electors' assemblies
70. municipal bodies
71. great municipal council

کردن مجلس از خارج بود. این‌طور تشخیص داده شده بود که برای تسلط برمجلس باید در انجمنهای خلقی نفوذ کرد و اختیار آنها را در دست گرفت و سپس اعلام داشت که تنها دستهٔ براستی انقلابی در پارلمان دستهٔ ژاکوبنهاست وفقط انجمنهای وابسته به‌ژاکوبنها شایان اعتمادند و انجمنهای دیگر مولودهائی حرامزاده بیش نیستند. پس مشاهده می‌کنیم که در اینجا، در آغاز تکوین نظام حزبی، چگونه تخم دیکتاتوری تك‌حزبی در درون نظام چند حزبی کاشته شد. استقرار حکومت ارعاب و وحشت به‌وسیلهٔ روبسپیر در واقع کوششی بود برای سازمان دادن به‌ملت فرانسه در یك دستگاه غول‌پیکر حزبی تا از آن طریق باشگاه ژاکوبن بتواند شبکهٔ حزبی خود را در سراسر فرانسه بگستراند. (اشارهٔ روبسپیر به «انجمن خلقی عظیم ملت فرانسه» شاهد همین معناست). اما به‌خلاف گذشته، هدف از ایجاد این شبکه بحث و تبادل‌نظر و آگاهی و آموزش در امور همگانی نبود؛ غرض جاسوسی به‌ضد یکدیگر و خبرچینی و ایراد اتهام به‌اعضا و غیراعضا بود[۷۲].

با این‌گونه امور از طریق انقلاب روسیه‌که در آن حزب بلشویك با به‌کار بستن عین این روشها، نظام انقلابی شورائی[۷۳] را سست کرد و به‌انحراف کشانید، آشنا شده‌ایم. اما این‌آشنائی غم‌انگیز نباید مانع از بازشناختن این حقیقت شود که حتی در قلب انقلاب فرانسه نیز بین نظام جدید حزبی و ارگانهای خودگردان انقلابی تعارض وجود داشت. این دو نظام بکلی مختلف و حتی متناقض، در یك لحظه توأماً چشم به‌جهان گشودند. کامیابی چشمگیر نظام حزبی و شکست فاحش نظام شورائی، هردو معلول ظهوردولتهای تك‌ملیتی بوده است. پیدایش چنین دولتها، نظام حزبی را رفعت داد و نظام شورائی را برزمین زد و خردکرد و می‌بینیم که احزاب چپ انقلابی و جناح راست ارتجاعی همیشه یکسان با نظام شورائی دشمنی ورزیده‌اند. چون عادت داریم که به‌سیاست داخلی در چارچوب سیاست بازیهای حزبی بنگریم، ممکن

۷۲. «آنها که رعب در دل اشراف و جباران می‌افکنند ژاکوبنها و انجمنهای پیوسته به‌آنان هستند.» به‌نقل از همان کتاب از Soboul.
73. the revolutionary *soviet* system.

است فراموش کنیم که تعارض بین این دو نظام همیشه تعارضی بوده است میان پارلمان، یعنی منشأ و سریر قدرت نظام حزبی، و مردم که قدرت خویش را به‌نمایندگانشان تفویض می‌کرده‌اند. هرقدرهم حزبی در جلب توده‌های خیابانی کامیاب شود و بتواند آنها را به‌ضد نظام پارلمانی تحریك کند، بازهم به‌هنگام قبضه کردن قدرت و استقرار دیکتاتوری تك‌حزبی باید اعتراف کند که خودش هم از همان کشاکش میان دسته‌های پارلمانی برخاسته است و بنابراین جز از بالا و از خارج نمی‌تواند با مردم برخوردی داشته باشد.

قدرت انجمنهای خلقی از راه خشونتگری بدست نیامده بود. وقتی روبسپیر ژاکوبنها را با آن نیروی خشونتگر و جبار برانجمنها مسلط کرد، در واقع قدرت مجلس فرانسه را با همهٔ تفرقه‌ها و کشمکشهای داخلی آن بظهور رسانید و دانسته یا ندانسته نشان داد که به‌رغم تمام سخن‌پردازیهای انقلابی، سریر قدرت هنوز هم درمجلس است نه در میان مردم. بزرگترین آرزوی سیاسی مردم که در انجمنها فرصت تجلی پیدا کرده بود، آرزوی برابری بود، یعنی شوق اینکه در عریضه‌هائی که به‌مجلس می‌نویسند خودرا با نمایندگان برابر بدانند. روبسپیر مردم را در این آرزو شکست داد و ناکام کرد. ژاکوبنها در حکومت وحشت که به‌دست خودشان ایجاد شده بود، به‌اصل برادری توجه داشتند، ولی مسلماً اصل برابری را از میان بردند. در نتیجه، هنگامی که در کشمکشهای پایان‌ناپذیر مجلس ملی نوبت شکست خودشان رسید، مردم بی‌اعتنا ماندند و کمون پاریس به‌کمکشان نیامد. معلوم شد برادری نمی‌تواند جانشین برابری بشود.

## ۳

«همانطور که کاتو هر خطابهٔ خود را با این کلام پایان می‌داد که Carthago delenda est[۷۴] من نیز کلیهٔ نظریات و عقایدم را بااین

---

۷۴. کلام لاتین = «کارتاژ باید ویران شود». (مترجم)

دستور خاتمه می‌دهم که بخشها را به‌نواحی[75] تقسیم کنید[76].» این سخن جفرسن بیان موجز یکی از اندیشه‌های سیاسی اوست که از همه بیشتر برایش عزیز بود ولی بدبختانه معلوم شد معاصران و اخلافش هیچ‌کدام قادر به درک آن نیستند. شاهد آوردن از کاتو ناشی از سهو قلم و عادت به استشهاد به کلام نویسندگان لاتین نیست: جفرسن می‌خواهد خطر مرگباری را گوشزد کند که به‌نظر او خودداری از تقسیم کشور به‌اجزای کوچکتر ممکن است برای جمهوری پیش بیاورد. همان‌گونه که به عقیدهٔ کاتو تا هنگامی که کارتاژ وجود داشت روم نمی‌توانست ایمن باشد، اساس جمهوری امریکا هم به اعتقاد جفرسن بدون نظام ناحیه‌ای ایمن نبود. «کاش می‌توانستم یکبار چنین چیزی را که در نظر من آغاز رستگاری جمهوری است ببینم و آنگاه مثل شمعون پیر بگویم Nunc dimittis Domine[77].»

اگر طرح جمهوریهای اولیه و تجزیه‌ناپذیر جفرسن اجرا می‌شد، حتی از نظام حکومتی تازه‌ای که تخم آن به صورت بخشهای کمون پاریس و انجمنهای خلقی در انقلاب فرانسه کاشته شده بود نیز بمراتب جلوتر می‌رفت. با اینکه قدرت تصور سیاسی و وسعت دید جفرسن از بانیان کمون و انجمنها بیشتر بود، اما افکارش در همان جهت سیر می‌کرد. طرح جفرسن و فکر ایجاد انجمنهای انقلابی در

---

75. wards

۷۶. به‌نقل از نامهٔ مورخ ۵ ژوئن ۱۸۲۴ به جان کارت‌رایت.

۷۷. کلام لاتین، معنای تحت لفظی: «خدایا، اکنون مرخص می‌کنی». اشاره به حکایتی است در انجیل لوقا، باب دوم (۲۵)، اجمالا بدین مضمون که از روح‌القدس به مردی صالح و متقی به‌نام شمعون وحی می‌رسد که تا مسیح را نبینی، نخواهی مرد. روزی عیسی علیه‌السلام را والدینش به معبد یا «هیکل» می‌برند. شمعون کودک را در آغوش می‌کشد و آنگاه به‌خدا می‌گوید: «الحال ای خداوند بندهٔ خود را رخصت می‌دهی بسلامتی برحسب کلام خود زیرا که چشمان من نجات ترا دیده است.» (مترجم)

جملهٔ جفرسن از نامه‌ای است به‌تاریخ ۲۶ مه ۱۸۱۰ به جان تایلر (John Tyler). برای جفرسن این عقیده حاصل شده بود که بخشها را باید «به صد» تقسیم کرد و پیداست که مقصودش ناحیه‌هائی است که هرکدام یکصد نفر جمعیت داشته باشد.

واقع مبشر همان چیزی بود که به‌اسم Soviets و Rate[۷۸] و شورا در تمام انقلابهای حقیقی قرنهای نوزدهم و بیستم شاهد آن بوده‌ایم. جالب توجه اینکه همیشه شوراها به‌صورت ارگانهای مردمی خارج از چارچوب احزاب و برخلاف انتظار رهبران حزبی ظهور کرده‌اند. هیچ کس، اعم از دولتمردان و مورخان و نظریه‌پردازان سیاسی و از همه مهمتر اصحاب سنت انقلابی به طرح جفرسن و شوراها توجهی نکرد و همه از آن غافل ماندند. حتی مورخانی که آشکارا طرفدار انقلاب بوده‌اند در نوشته‌های خود از شوراهای خلقی فقط به عنوان ارگانهای موقت و ابزاری در دست رهائی‌طلبان انقلابی ذکری به میان آورده‌اند و، به عبارت دیگر، نتوانسته‌اند بفهمند که نظام‌شورائی به معنای شکل جدیدی از حکومت است و فضای همگانی تازه‌ای برای استفاده از آزادی می‌گشاید که ریشه‌های آن را باید در خود انقلاب جستجو کرد.

البته در این حکم کلی راجع به مورخان و نظریه‌پردازان بعضی استثنائات نیز باید وارد کرد. مثلا چند کلمه‌ای که مارکس به مناسبت تجدید حیات کمون پاریس در انقلاب زودگذر ۱۸۷۱ نگاشته و اندیشه‌هائی که لنین، نه برپایهٔ نوشتهٔ مارکس، بلکه براساس جریان انقلاب ۱۹۰۵ روسیه بیان کرده است. اما پیش از پرداختن به این مطالب بهتر است ببینیم منظور جفرسن چه بود که با آنهمه اعتماد به نفس نوشت: «هوش انسان نمی‌تواند اساسی از این استوارتر برای یك جمهوری آزاد و پایدار و بسامان تدبیر کند[۷۹].»

شایان توجه است که در هیچ یك از آثار مدون جفرسن ذکری از نظام ناحیه‌ای به میان نیامده است و مهمتر اینکه چند نامه‌ای هم که در آنها به تأکید و ابرام در این باب چیزی نوشته شده همه مربوط به اواخر عمر اوست. راست است که جفرسن روزگاری امیدوار بود که مردم ویرجینیا چون «از میان ملل عالم نخستین ملتی بودند که

---

۷۸. هر دو واژه (اولی روسی و دومی آلمانی) به معنای «شوراها»ست. (مترجم)
۷۹. همان نامه به کارت‌رایت.

دانایان و خردمندان خود را برای تنظیم قانون اساسی گرد آوردند»، بتوانند در امر «تقسیم بخشها به‌ناحیه‌ها» هم پیشقدم شوند[۸۰]. ولی نکته اینجاست که این اندیشه بعد از کناره‌گیری از زندگی سیاسی و دست شستن از امور مملکتی به ذهن او رسید. کسی که به آن صراحت قانون اساسی امریکا را به سبب اینکه «منشور حقوق» در آن گنجانیده نشده بود مورد انتقاد قرار می‌داد هرگز نپرسید که چرا شهرهای خودگردان در قانون مزبور به‌حساب نیامده‌اند. این امر بویژه بدین علت جلب توجه می‌کند که جفرسن طرح «جمهوریهای اولیه» را که می‌بایست «عقاید مردم در آن منصفانه و باسلم و آرامش بیان شود و عقل مشترك جميع شهروندان دربارهٔ هر چیز تصمیم بگیرد»، از روی الگوی شهرهای خودگردان درست کرده بود[۸۱]. شك نیست که تصور نظام ناحیه‌ای بعداً به ذهن جفرسن رسید و جزئی از طرح اصلی را تشکیل نمی‌داد. تأکید مکرر برخصلت سلیم و آرام ناحیه‌ها نشان می‌دهد که این نتیجه رفته رفته برای جفرسن حاصل شد که نظام پیشنهادی تنها شق ممکن در برابر افکار قدیمیتر وی مبنی بر لزوم تکرار انقلاب است، شقی که حاجت به خشونتگری نخواهد داشت. به هر تقدیر، تنها جائی که وصف جزئیات این طرح آمده در نامه‌هائی است که جفرسن در سال ۱۸۱۶ نوشته و این نامه‌ها نیز به جای تکمیل معنا بیشتر مصروف تکرار آن شده است.

جفرسن خود بخوبی می‌دانست که آنچه به خاطر «رستگاری جمهوری» پیشنهاد می‌کند در واقع برای نجات روح انقلابی است از طریق جمهوری. در آغاز وصف نظام ناحیه‌ای، جفرسن نخست‌یادآور می‌شود که چگونه «جمهوریهای خرد و کوچك... انقلاب ما را در ابتدا نیرو و قوام بخشیدند» و «ملت را یکپارچه به فعالیت‌برانگیختند» و چگونه خود وی پس از چندی احساس کرد که «شهرهای خودگردان ایالات نیوانگلند پایه‌های حکومت را زیر پایش بلرزه درآورده‌اند»

---

۸۰. همان نامه.

۸۱. به‌نقل از نامهٔ مورخ ۱۲ ژوئیهٔ ۱۸۱۶ به سموئل کرشوال.

و چگونه آگاه شد که «انرژی این سازمان» بقدری زیاد است که «هیچ فردی در این ایالات یافت نمی‌شد که با تمامی وجود به فعالیت نیفتاده باشد.» از این‌رو، او پیش‌بینی می‌کرد که بانظام ناحیه‌ای، شهروندان بعدها نیز بتوانند به فعالیت سالهای انقلاب ادامه دهند و، به سخن دیگر، به‌استقلال عمل کنند و روزانه در امور همگانی مشارکت بجویند. به موجب قانون اساسی، امور همگانی عموم ملت به واشینگتن منتقل و به حکومت فدرال واگذار شده بود. جفرسن معتقد بود حکومت فدرال «شاخهٔ خارجی» جمهوری است و امور داخلی کشور را حکومت‌های ایالتی باید عهده‌دار باشند۸۲. اما حکومت ایالتی و حتی تشکیلات بخشها هم باز در نظر او بزرگتر و بی‌قواره‌تر از آن بود که به شهروندان اجازهٔ مشارکت مستقیم بدهد. حتی دراین سطح نیز هنوز به جای خود مردم، نمایندگانشان قلمرو همگانی را در اختیار داشتند و موکلان، یعنی‌کسانی‌که مطابق فرض مصدر ومنشأ قدرت‌بودند، می بایست از ورود به‌آن قلمرومحروم بمانند. به‌نظر جفرسن‌چنین‌ترتیبی تنها درصورتی وافی به‌مقصود می‌بود که خوشبختی مردم به رفاه خصوصی منحصر می‌شد. با تقسیم و تفکیك وتوازن قوا وپیش‌بینیهائی که در بنیاد حکومت امریکا برای نظارت سه قوه بریکدیگر بعمل‌آمده بود، می‌شد اطمینان داشت که ظهور رژیمی‌زورگو و جبار از بطن چنین حکومتی اگر از محالات بشمار نرود، بسیار نامتحمل باشد. اما امکان داشت «ارگانهای منتخب، فاسد و منحرف شوند۸۳» چنانکه بارها چنین شده است. البته بعید بود که این فساد در اثر دسیسهٔ ارگانهای مذکور علیه مردم پدید بیاید کما اینکه تاکنون هم چنین موردی پیش نیامده است. در این‌گونه حکومت، فساد معمولا از میان جامعه یعنی از بین خود مردم برمی‌خیزد.

در هیچ شکلی از حکومت مانند حکومت جمهوری مبتنی بر مساوات، فساد و انحراف زیانمند و ویرانگر و محتمل‌الوقوع نیست.

۸۲. جمله‌هائی که به‌صورت نقل‌قول آوردیم از نامه‌هائی است که بالاتر مورد استناد بود.
۸۳. به‌نقل از نامهٔ مورخ ۵ سپتامبر ۱۸۱۶ به سموئل کرشوال.

فساد و انحراف در این‌گونه حکومت از پائین منشأ می‌گیرد نه از بالا و هنگامی پیدا می‌شود که منافع خصوصی به قلمرو همگانی تجاوز کند. علت اینکه در حکومت جمهوری فساد سازمان سیاسی به مردم سرایت می‌کند این است که دوگانگی میان فرمانروا و فرمانبردار از میان برداشته شده است. در حکومتهای دیگر، فقط فرمانروایان یا طبقات حاکم ممکن است فاسد شوند. مردم «بیگناه» نخست تحمل می‌کنند تا سرانجام روزی به‌قیامی سهمگین ولی ضروری دست بزنند. به‌تفکیك از نمایندگان مردم و طبقهٔ حاکم، مردم وقتی به‌فساد آلوده می گردند که حکومت سهمی به‌آنها از قدرت همگانی داده و راه دستکاری این قدرت را به‌آنان آموخته باشد. جائی که بین فرمانروا و فرمانبردار فرق نباشد، همیشه این امکان موجود است که مرز میان امر عمومی و امر خصوصی کم‌کم ناپدید گردد. پیش از عصر جدید، این خطر که در ذات حکومت جمهوری نهفته است، از قلمرو همگانی سرچشمه می‌گرفت واز گسترش‌گرائی و تجاوز این قلمرو به منافع خصوصی برمی‌خاست. داروئی که از قدیم برای درمان این درد تجویز می‌شد احتــرام بــه مالکیت خصوصی بود، یعنی ایجاد نظامی از قوانین که حق خصوصی را عموماً تضمین کند و حد فاصل بین امر همگانی و امر خصوصی را نگاه دارد. «منشور حقوق» منضم به قانون اساسی امریکا آخرین و جامعترین پناهگاه قانونی قلمرو خصوصی در برابر قدرت همگانی بود. نگرانی جفرسن دربارهٔ خطرات احتمالی ناشی از قدرت همگانی و تدابیر وی برای رفع آن خطرها معروف و بی‌نیاز از توصیف است. اما در وضعی که اگر توانگری و رونق کامل هم وجود نداشته باشد، رشد اقتصادی دست‌کم به‌میزانی ثابت می‌رسد و قلمرو خصــوصی دائماً در حال گسترش است، یعنی همان وضعی که تحولات عصر جدید وابسته به آن بوده است، خطر فساد و انحراف بیشتر از جانب منافع خصوصی است تا از سوی قدرت همگانی. اینجاست که به پایگاه بلند جفرسن در کشورداری پی‌می‌بریم که توانست با وجود نگرانی از خطر دیرین فساد در سازمان سیاسی جامعه، نسبت به‌این خطر نیز هشیار

بماند.

چارهٔ سوءاستفادهٔ افراد خصوصی از قدرت همگانی، در خود قلمرو همگانی است که هر عملی‌که در حیطهٔ آن انجام یابد در معرض معاینهٔ عموم واقع می‌شود و هرکس به‌آن گام بگذارد در برابر دید دیگران قرار می‌گیرد. با اینکه رأی مخفی هنوز در آن زمان متداول نشده بود، جفرسن از پیش احساس می‌کرد که خطرناك است مردم سهمی از قدرت داشته باشند ولی فضائی بزرگتر از صندوق رأی و فرصتی گسترده‌تر از روز انتخابات برای عرض اندام در اختیارشان نباشد. به نظر او خطر مهلك برای جمهوری در این بود که قانون اساسی قدرت به شهروندان اعطا کرده بود بی‌آنکه امکانی برای کسب منش جمهوری‌طلبانه و عمل کردن به وظایف شهروندی به آنان بدهد. خطر، به سخن دیگر، عبارت از این بود که‌به مردم همچون افراد خصوصی قدرت داده شده بود ولی هیچ فضائی برای آنان به عنوان شهروند فراهم نبود. چکیدهٔ اخلاق اجتماعی و فردی را جفرسن در اواخر عمر به این صورت بیان کرده است: «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار و میهنت را بیش از خودت[۸۴].» اما او می‌دانست که این دستور بی‌معناست مگر آنکه شهروند بتواند حضور «میهن» را هم مانند حضور «همسایه» احساس کند. همان‌گونه که محبت همسایگی تهی از معناست اگر همسایه فقط هر دو سال یکبار آن هم برای مدتی کوتاه دیده شود، عشق به‌وطن هم معنائی نخواهد داشت الا اینکه شهروندان بتوانند حضور زندهٔ آن را در میان خویش احساس کنند.

از این‌رو به اعتقاد جفرسن، اصل حکومت جمهوری ایجاب می کند که «بخشها به ناحیه‌ها تقسیم شوند» و «جمهوریهای کوچك» بوجود آیند تا از آن طریق «هریك از افراد کشور به یك عضو فعال حکومت عمومی مبدل گردد و شخصاً در انجام بخشی از تکالیف و برخورداری از پاره‌ای از حقوق کشور دست پیدا کند ــ حقوق و

۸۴. به‌نقل از نامهٔ مورخ ۲۱ سپتامبر ۱۸۲۵ به تامس جفرسن اسمیث (Thomas Jefferson Smith).

تکالیفی که البته متفرع از کل تکالیف و حقوق است ولی با این حال اهمیت دارد و هر فرد صالح برای دستیابی به آن است[۸۵].» «نیروی اصلی جمهوری بزرگ، متقوم از همین جمهوریهای خرد و کوچک است[۸۶].» حکومت جمهوری در ایالات متحد بر این فرض مبتنی است که مردم منشأ قدرتند. شرط کارکرد صحیح حکومت مزبور این است که حکومت «در میان جماعت تقسیم شود و به هرکس وظیفه‌ای واگذار گردد که صلاحیت انجام آن را دارد.» جفرسن معتقد بود که بدون احراز این شرط، حکومت جمهوری تحقق نخواهد پذیرفت و از جمهوری فقط نامی در ایالات متحد بجا خواهد ماند.

ایمنی جمهوری این پرسش را مطرح می‌ساخت که چگونه می‌توان از «انحطاط حکومت» جلوگیری کرد. هرحکومتی که در آن قدرت تماماً «در دست یك تن یا چند نفر یا اشخاص والاتبـار یا جماعتی کثیـر» متمرکز می‌شد، به‌عقیدهٔ جفرسن حکومتی منحط بود. غرض از نظام ناحیه‌ای تحکیم قدرت یکایك افراد در دایرهٔ صلاحیتشان بود نه افزایش قدرت جماعت. در نظر جفرسن، ما فقط آن هنگام «تا حدی که برای جامعه‌ای بزرگ مقدور است به‌کسب منشی درخور جمهوری کامیاب خواهیم شد» که هربخش از «جماعت» در مجمعی انجمن کنند و در این مجامع هرکس بحساب بیاید. از سوی دیگر، ایمنی شهروندان جمهوری این سؤال را پیش می‌آورد که چگونه می‌توان به‌هرفرد این احساس را داد که «نه‌تنها یك روز در سال به‌هنگام انتخابات، بلکه هرروز در حکومت و ادارهٔ امور مشارکت دارد. وقتی دیگر کسی در کشور نماند که در یکی از شوراها اعم از کوچك و بزرگ عضویت نداشته باشد، هرکس ترجیح خواهد داد دلش را از سینه بیرون بکشند ولی به‌کسی مانند قیصر یا ناپلئـون بناپارت اجازه ندهد قدرتی را کـه دارد از چنگش بیرون بیاورد.» و سرانجام در برابر این پرسش که چگونه باید این ارگانهای کوچك جمهوری را که برای یکایك مردم طرح شده‌اند در بنیان حکومت کشور ادغام کرد که برای کل ملت بوجود آمده است،

۸۵. همان نامه به کارت رایت.
۸۶. همان نامه به جان تایلر.

انقلابگران این دوره یعنی مارکس و لنین وقتی چنین پدیدارهای خود انگیخته را دیدند (مارکس در کمون ۱۸۷۱ پاریس و لنین در نخستین انقلاب روسیه در ۱۹۰۵)، بسیار تحت تأثیر قرار گرفتند. هیچیك از ایندو نه انتظار وقوع چنین چیزی را داشت و نه قادر بود آن را به حساب تجدید خاطره و تقلید از گذشته بگذارد. البته مارکس و لنین از نظام ناحیه‌ای جفرسن خبر نداشتند ولی با نقش انقلابی کمون اول پاریس در انقلاب فرانسه بخوبی آشنا بودند منتها همیشه کمون را ابزاری می‌دانستند که پس از پایان انقلاب باید بدور انداخته شود و هرگز فکر نکرده بودند که ممکن است بذر نوع جدیدی حکومت در آن نهفته باشد. اما اکنون ناگهان خویشتن را با ارگانهای خلقی نوظهوری مانند کمونها و Rate و Soviets و شوراها[90] روبرو می‌دیدند ـ ارگانهائی که بوضوح تلاش می‌کردند پس از انقلاب هم باز به‌هستی ادامه دهند. این امر با کلیهٔ نظریات مارکس و لنین تناقض داشت و مهمتر آنکه با فرضهائی در معارضه بود که این دو دربارهٔ ماهیت قدرت و خشونت بدان قائل بودند و در مورد آن، ولو ناهشیار، با حکمرانان رژیمهای مرده و محکوم به مرگ اشتراك نظر داشتند. مارکس و لنین ساخت دولتهای تك ملیتی را پایهٔ تفکر قرار داده بودند و از این‌رو انقلاب را وسیله‌ای برای در دست گرفتن قدرت و قدرت را به‌معنای استفادهٔ انحصاری از وسایل اعمال خشونت می دانستند. اما ناگهان دیدند که قدرت سابق بسرعت از هم پاشید، کنترل وسایل اعمال خشونت از دست رفت و قدرت دوباره مطابق ساخت جدیدی شکل گرفت که فقط به‌علت انگیزهٔ خود مردم برای سازماندهی بوجود آمده بود. به‌بیان دیگر، به‌محض فرا رسیدن لحظهٔ انقلاب معلوم شد که اساساً قدرتی برای در دست گرفتن وجود ندارد و انقلابگران باناراحتی دیدند که بیش از دو راه در برابرشان نیست: یا باید قدرت ماقبل انقلابی خودشان یعنی تشکیلات حزبی را به‌جای قدرت فروریختهٔ حکومت سابق بنشانند و یا به‌مراکز جدید قدرت

90. councils

انقلابی که بدون کمك ایشان پیدا شده بود بپیوندند.

فقط برای لحظه‌ای کوتاه به‌هنگام مشاهدهٔ چیزی که هرگز انتظارش نمی‌رفت، مارکس دریافت که «نظام تشکیلاتی کمون» ۱۸۷۱ پاریس ممکن است همان «قالب سیاسی باشد که عاقبت برای رهائی اقتصادی کارگران کشف شده است» زیرا بنا به فرض می‌بایست «حتی کوچکترین دهکده هم در همین قالب سیاسی شکل بگیرد.» ولی او بزودی پی‌برد که این «قالب سیاسی» چقدر با کلیهٔ تصورات مربوط به «دیکتاتوری پرولتاریا» به‌وسیلهٔ یك حزب سوسیالیستی یاکمونیستی متناقض است زیرا چنین حزبی می‌بایست وسایل اعمال قدرت و خشونت را به خود منحصر کند و بنابراین مطابق الگوی دولتهای تك ملیتی سازمان بیابد. از این‌رو، مارکس نتیجه گرفت که شوراهای کمونی چیزی جز ارگانهای موقت انقلاب نیستند[۹۱]. عین این سلسله تفکرات و حالات روانی را یك نسل بعد در لنین مشاهده می‌کنیم که دوبار در زندگی در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ مستقیماً در جریان رویدادها قرار گرفت و موقتاً از زیر نفوذ زیانمند ایده‌ئولوژی انقلابی بیرون

۹۱. اینکه کمون پاریس ممکن است همان «قالب سیاسی باشد که برای رهائی اقتصادی کارگران کشف شده» نظر مارکس بود در ۱۸۷۱. رجوع کنید به:
*Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871), Berlin, 1952, pp. 71, 76.
اما او فقط دو سال بعد نوشت: «کارگران باید فعالیت کنند که قدرت به مؤثرترین وجه در دست دولت متمرکز شود و نباید بگذارند صحبتهای دموکرات‌ـ منشانه دربارهٔ شوراهای کمونی و خودگردانی، آنها را گمراه کند.» رجوع کنید به:
*Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln* [Sozialdemokratische Bibliothek Bd. IV], Hattingen Zürich, 1885, p. 81.
بنابراین حق با اسکار آن وایلر است که در بررسی باارزش خود دربارهٔ نظام شورائی می‌نویسد: «برای مارکس، شوراهای کمونی انقلابی چیزی جز ابزاری موقت برای مبارزهٔ سیاسی نیستند که فقط باید انقلاب را پیش برانند. او در آنها بعنوان بذر دگرگونی بنیادی جامعه نمی‌نگرد. این دگرگونی را باید قدرت متمرکز دولت پرولتاریائی ایجاد کند». به‌نقل از:
Oskar Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Leiden, 1958, p. 19.

آمد و در ۱۹۰۵ با صداقت و صمیمیت «آفرینندگی انقلابی مردم» را ستود که دربحبوحهٔ انقلاب، خودانگیخته به‌ایجاد ساخت جدیدی برای قدرت پرداخته بودند[۹۲] و دوازده سال بعد با شمار «قدرت تماماً از آن شوراها (سویتها)ست» انقلاب اکتبر را برپا کرد و بپیروزی رسانید، ولی با همهٔ این احوال در فاصلهٔ دو انقلاب [۱۹۰۵ و ۱۹۱۷] هیچ کار نکرد که به افکارش جهت جدیدی بدهد و این ارگانهای نوپا یعنی شوراها را در یکی از برنامه‌های متعدد حزبی بگنجاند. نتیجه این شدکه در او وحزبش نه در ۱۹۰۵ برای این تحول خودانگیخته آمادگی وجود داشت و نه در ۱۹۱۷. وقتی سرانجام در شورش کرونشتات[۹۳] سویتها بر دیکتاتوری حزبی شوریدند و آشکار شد که نظام جدید شورائی با نظام حزبی منافات دارد، لنین فوراً تصمیم به خردکردن شوراها گرفت زیرا قدرت انحصاری حزب‌بلشویك را در مخاطره می‌دید. از آن هنگام تا امروز نام «اتحاد شوروی» در روسیهٔ بعد از انقلاب دروغی بیش نبوده است. اما این دروغ ضمناً به‌منزلهٔ اعتراف به محبوبیت عظیم شوراهاست نه حزب بلشویك که توانائی را از آن نظام سلب کرد[۹۴]. [لنین و همکاران] وقتی به مرحله‌ای رسیدند که می‌بایست از دو شق یکی را برگزینند و یا افکار و اعمالشان را با امری تازه و خلاف انتظار تطبیق دهند و یا به جبر و سرکوبگری توسل جویند، در انتخاب شق دوم تردید به خود

---

۹۲. همان کتاب از Anweiler ، صفحهٔ ۱۰۱.

۹۳. Kronstadt. بندری در جزیرهٔ کوتلین (Kotlin) واقع در خلیج فنلاند و مهمترین پایگاه دریائی روسیه در دریای بالتیك. در قرن نوزدهم و اوایل سدهٔ کنونی کرونشتات بارها صحنهٔ فعالیتهای طغیانگرانه بود. آخرین واقعهٔ مهم، در مارس ۱۹۲۱ روی داد. پرسنل پایگاه دریائی شوروی در کرونشتات بر حکومت مرکزی شوریدند. سربازان شوروی پس از چند روز بمباران شدید سرانجام بر شورشیان پیروز گشتند و طغیان کرونشتات با بیرحمی سرکوب شد. (مترجم)

۹۴. شوراها در همهٔ انقلابهای قرن بیستم از محبوبیت عظیم برخوردار بوده‌اند. در انقلاب ۱۹ ـ ۱۹۱۸ آلمان، حتی حزب محافظه‌کار هم ناگزیر شد در جریان مبارزات انتخاباتی با شوراها (Räte) کنار بیاید.

راه ندادند. به استثنای چند لحظهٔ کوتاه که اثری بر آن مترتب نبود، رفتارشان از آغاز تا انجام بر پایهٔ ملاحظات مربوط به کشمکشهای حزبی تعیین می‌شد، کشمکشهائی که هیچ نقشی در شوراها نداشت ولی در پارلمانهای پیش از انقلاب حائز بالاترین اهمیت بود. حتی در ۱۹۱۹ هنگامی که کمونیستها تصمیم گرفتند «تنها هدف را تأسیس یك جمهوری شورائی قرار بدهند که در شوراهای آن خودشان دارای اکثریت باشند[۹۵]»، باز هم در عمل مانند مشتی سیاست‌باز حزبی رفتار می‌کردند. چنین است ترس مردمان وحتی تندروترین و بی‌پرواترین آنها از چیزهائی که هرگز قبلا ندیده‌اند و اندیشه‌هائی که نداشته‌اند و نهادهائی که نیازموده‌اند.

عدم توجه جدی اصحاب سنت انقلابی به تنها نوع حکومت زائیدهٔ انقلاب ممکن است بعضاً معلول وسواس مارکس نسبت به مسألهٔ اجتماعی و بی‌توجهی وی به‌مسائل مربوط به‌دولت و حکومت باشد. اما این تبیین ضعیف و تا اندازه‌ای حتی به منزلهٔ مصادره به مطلوب است زیرا تأثیر عظیم مارکس را در حرکت و سنت انقلابی مفروض می‌شمرد حال آنکه این تأثیر خود نیازمند تبیین است. از میان انقلابگران تنها مارکسیستها نبودند که ثابت‌شد به‌هیچ‌رو برای مواجهه با واقعیت رویدادهای انقلابی آمادگی ندارند. همه می‌دانند که انقلاب فرانسه شخصیتی کاملا تازه یعنی انقلابگر حرفه‌ای[۹۶] را به صحنهٔ سیاست آورد که عمرش به‌جای اینکه به آشوبگری انقلابی بگذرد (که امکانات فراوانی هم برای آن وجود نداشت)، مصروف مطالعه وتفکر و نظریه‌پردازی و مجادله و مباحثه‌ای می‌شد که هدف آن صرفاً انقلاب بود. هیچ تاریخی که راجع به طبقات مرفه و فارغ‌البال اروپا نگاشته

۹۵. به گفتهٔ لەوینه (Leviné) یکی از انقلابگران حرفه‌ای برجسته در انقلاب باواریا: «کمونیستها فقط از آن‌گونه جمهوری شورائی طرفداری می‌کنند که در شوراهای آن اکثریت با کمونیستها باشد.» رجوع کنید به:
Helmut Neubauer, «München und Moskau 1918-1919: Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Beiheft 4, 1958.

96. professional revolutionist

شود کامل نیست مگر با عطف نظر به سرگذشت انقلابگران حرفه‌ای قرون نوزدهم و بیستم که همراه با هنرمندان و نویسندگان روزگار کنونی حقاً باید گفت جای «ادیبان» سده‌های هفدهم و هجدهم را گرفته‌اند. هنرمندان و نویسندگان به‌انقلابگران پیوستند زیرا «لفظ «بورژوا» چه از نظر سیاسی و چه از لحاظ زیبائی کنایاتی نفرت‌انگیز به‌خود گرفته بود[۹۷]» و سپس جملگی به‌اتفاق در سدهٔ پر گرفتاری و پر های وهوی انقلاب صنعتی کنج فراغتی ساختند. اما انقلابگر حرفه‌ای حتی در میان اعضای این طبقهٔ نوخاسته و فارغ‌البال هم از برخی امتیازات ویژه بهره می‌برد چون با زندگیی که در پیش گرفته بود لازم نبود کار کند و بنابراین از تنها چیزی که حق نداشت گله‌مند باشد نداشتن وقت کافی برای فکر کردن بود. بنابراین چندان تفاوت نمی‌کرد که این‌گونه زندگی در کتابخانه‌های مشهور لندن و پاریس سپری شود یا در قهوه‌خانه‌های وین و زوریخ یا در زندانهای نسبتاً راحت و خالی از مزاحمت رژیمهای سابق.

انقلابگران حرفه‌ای در همهٔ انقلابهای عصر جدید نقشی مهم و بزرگ ایفا کرده‌اند ولی در هموار ساختن راه انقلاب تأثیری نداشته‌اند. از هم پاشیدگی روزافزون دولت و جامعه را می‌نگریستند و تحلیل می‌کردند اما برای تسریع و هدایت آن نه چندان کاری انجام می‌دادند و نه در موضعی بودند که کاری از دستشان ساخته باشد. حتی موج اعتصابهائی که در ۱۹۰۵ سراسر روسیه را فرا گرفت و به نخستین انقلاب در آن کشور انجامید، کاملا خودانگیخته و بدون هیچ‌گونه پشتیبانی از طرف سازمانهای سیاسی یا اتحادیه‌های کارگری که تازه خود در جریان انقلاب بوجود آمده بودند، برپا شد[۹۸]. در بیشتر موارد گروهها و احزاب انقلابی هم مانند دیگران از وقوع انقلاب شگفت‌زده وغافلگیر شدند وشاید انقلابی‌را نتوان نام برد که بروز آن مرهون فعالیت احزاب مذکور باشد. معمولا قضیه معکوس بوده

---

97. Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, London, 1937. p. 27.

۹۸. همان کتاب از Anweiler، صفحهٔ ۴۵.

است: انقلابی برپا شده و انقلابگران حرفه‌ای را هم از هر جا که بوده‌اند خواه زندان و خواه قهوه‌خانه و خواه کتابخانه، مانند دیگران رهائی بخشیده است. حتی گروه انقلابگران حرفه‌ای لنین هم هرگز قادر به برپا کردن انقلاب نبودند و بیش از این کاری از دستشان برنمی‌آمد که در لحظهٔ لازم، یعنی در لحظهٔ سقوط، بشتاب به‌میهن برگردند. سخن توك ویل در ۱۸۴۸ دایر براینکه رژیم سلطنت «پیش از ضربه‌های فاتحان [سقوط کرد] نه در زیر آن ضربات و غالب و مغلوب هر دو از این پیروزی به‌شگفت آمدند»، بارها به تحقیق رسیده است.

نقش انقلابگران حرفه‌ای معمولا بر پا ساختن انقلاب نیست، در دست گرفتن قدرت است پس‌از وقوع انقلاب و برتری بزرگشان در مبارزه برای کسب قدرت نه در آمادگی ذهنی و سازمانی بلکه در این است که مردم با نام کسی جز آنها آشنا نیستند۹۹. انقلاب با توطئه‌گری بر پا نمی‌شود و انجمنهای سری گرچه ممکن است بتوانند به دستیاری پلیس مخفی مرتکب چند جنایت خیره‌کننده و پرهیاهو بشوند۱۰۰، ولی قاعدتاً سری‌تر از آنند که صدایشان به‌مردم برسد. پیش از هر انقلاب، اول اعتبار و مرجعیت مصادر قدرت از میان

---

۹۹. موریس دو ورژه که کتاب او زیر عنوان «تشکیلات و فعالیت احزاب سیاسی در دولتهای امروز» بمراتب از کلیهٔ مطالعات پیشین در این زمینه بهتر است، مثال جالبی می‌زند. برای انتخابات مجلس ملی در ۱۸۷۱، به‌همه در فرانسه حق رأی داده شده بود. اما چون حزبی وجود نداشت، رأی دهندگان فقط به‌کسانی که نامشان آشنا بود رأی دادند. در نتیجه، جمهوری نوبنیاد به «جمهوری دوکها» مبدل شد. رجوع کنید به:

Maurice Duverger, *Political Parties, Their Organization and Activity in the Modern State*, (French ed., 1951), New York, 1961.

۱۰۰. سابقهٔ پلیس مخفی در تشویق و ترویج فعالیتهای انقلابی بویژه در زمان امپراتوری دوم در فرانسه و در روسیهٔ تزاری در سالهای بعد از ۱۸۸۰، چشمگیر است. در ایام لوئی بناپارت حتی یك عمل ضد دولتی بدون الهام از پلیس صورت نگرفت و کلیهٔ حملاتی که پیش از جنگ و انقلاب از سوی تروریستها در روسیه انجام یافت، ظاهراً کار پلیس بود.

می‌رود. این امر ممکن است چندان چشمگیر نباشد ولی پوشیده نمی ماند چون جلوه‌های آن آشکار و ملموس است. آثار و عوارض آن را مانند ناخرسندی عمومی و ناآرامی و تشویش گسترده و احساس تحقیر نسبت به‌مصادر قدرت، بآسانی نمی‌توان معلول علتی خاص دانست چون هرگز دارای معنائی روشن و خالی از ابهام نیست[۱۰۱]. معهذا، احساس تحقیر با اینکه نوعاً در شمار انگیزه‌های انقلابگر حرفه‌ای نیست، یقیناً یکی از نیرومندترین سرچشمه‌های انقلاب‌است. لامارتین[۱۰۲] انقلاب ۱۸۴۸ را «انقلاب تحقیر» توصیف کرد. شاید کمتر انقلابی بوجود آمده که این وصف بنحوی دربارهٔ آن صدق نمی کرده است.

اگر چه نقش انقلابگر حرفه‌ای در بپاکردن انقلاب معمولا چنان بی‌مقدار و ناچیز بوده که باید گفت وجود خارجی نداشته است، ولی تجربه نشان می‌دهد که تأثیر او در تعیین مسیر انقلاب بسیار زیاد است. انقلابگر حرفه‌ای در مکتب انقلابهای گذشته کارآموزی کرده است و از این‌رو همیشه نفوذ خود را نه برای کارهای تازه بلکه در راههائی که با گذشته انطباق داشته باشد بکار می‌اندازد و چون وظیفه‌اش حصول اطمینان از تداوم انقلاب است، در مباحثات به سوابق و رویه‌های پیشین استناد می‌جوید و به تقلید عمدی و زیانمند از رویدادهای گذشته می‌پردازد و این کار چنانکه دیدیم دست کم بعضاً از طبیعت حرفه‌اش سرچشمه می‌گیرد. مدتها پیش از آنکه انقلابگران حرفه‌ای مارکسیسم را راهنمای رسمی خود در تعبیر و تفسیر و تحشیهٔ تاریخ گذشته واکنون و آینده قرار دهند، در

۱۰۱. مثلا نتایج بسیارمساعد همه‌پرسیهای ناپلئون‌سوم کاملا با ناآرامی چشمگیری که حکمفرما بود تناقض داشت. حتی آخرین همه‌پرسی که در ۱۸۶۹ بعمل آمد، حاکی از پیروزی امپراتور بود. چیزی که هیچ کس به‌آن توجه نکرد و سال بعد نتیجهٔ قاطع داد این بود که ۱۵ درصد از افراد نیروهای مسلح به امپراتور رأی مخالف داده بودند.

۱۰۲. Alphonse Marie Louis de Lamartine (۱۷۹۰ ـ ۱۸۶۹). شاعرفرانسوی که کتابی نیز زیر عنوان «تاریخ انقلاب ۱۸۴۸» نوشته است. (مترجم)

۱۸۴۸ توک ویل نوشت: «تقلید [مجلس انقلابی از رویدادهای ۱۷۸۹] چنان آشکار بود که کیفیت بدیع و اصیل امور واقع را از نظر پنهان می‌داشت؛ اتصالا این تصور به من دست می‌داد که به‌جای اینکه انقلاب فرانسه را ادامه دهند، بازی آن را درمی‌آورند[۱۰۳].» و باز می‌بینیم در ۱۸۷۱، در دورهٔ کمون پاریس، با اینکه تأثیری از مارکس و مارکسیستها مشهود نیست، یکی از مجلات جدید به‌نام «لوپر دوشن[۱۰۴]» دوباره نامهائی را که در تقویم انقلابی بر ماهها گذاشته بودند بکار می‌برد. عجیب است که در جوی که هر حادثه و رویداد مربوط به انقلابهای گذشته چنان مورد بحث و فحص قرار می‌گیرد که گوئی بخشی از سنت مقدس است، تنها نهاد خودانگیخته و سراسر تازه در تاریخ انقلاب به غفلت سپرده می‌شود و از یاد می‌رود.

ممکن است شخص بخواهد با توجه به درسهائی که از گذشته گرفته شده، استثنا و تخصیصی در این گفته قائل شود. در پاره‌ای از نوشته‌های سوسیالیستهای «ناکجا آبادی» یا خیالپرداز[۱۰۵]، بویژه پرودون و با کونین[۱۰۶]، مطالبی دیده می‌شود که آسان می‌توان حمل برآگاهی نویسندگان از نظام شورائی کرد. اما حقیقت امر این است که این‌گونه متفکران سیاسی آنارشیست به‌هیچ‌رو مجهز برای برخورد با پدیداری نبودند که بوضوح ثابت می‌کرد انقلاب به‌برافتادن دولت و حکومت نمی‌انجامد بلکه بعکس هدفش بنیاد کردن دولتی تازه و تأسیس شکل جدیدی از حکومت است. اخیراً مورخان اشاره کرده‌اند که شوراها با شهرهای قرون وسطا و کانتونهای سویس و «بسیج‌ـ

---

۱۰۳. این گفتهٔ توک ویل در همان کتاب از Jellinek، صفحهٔ ۱۴۹ نقل شده است.

104. *Le Père Duchêne* 105. Utopian Socialists

۱۰۶. Mikhail Aleksandrovich Bakunin (۱۸۱۴ ـ ۷۶). آنارشیست روسی و رهبر جناح تندرو آنارشیستها که در انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه نیز فعالیت داشت. باکونین بر سر مسألهٔ بقای دولت و استفاده از خشونت با مارکس اختلاف نظر عمیق پیدا کرد و از انترناسیونال اول (۱۸۷۲) اخراج شد. (مترجم)

گران[۱۰۷]، قرن هفدهم انگلستان و شورای عمومی ارتش کرام‌ول، وجوه تشابهی دارند. اما نکته این است که هیچ‌کدام از اینها، به استثنای شهرهای قرون وسطا[۱۰۸]، در ذهن مردمی کـه در جـریان انقلاب، خودانگیخته در شوراها تشکل یافتندکوچکترین تاثیری نگذاشته بود.

پس هیچ سنت و سابقه‌ای، چه انقـلابی و چه ماقبل انقـلابی، نمی‌توان یافت که ظهور متناوب نظام شورائی را از زمان انقـلاب فرانسه تاکنون تبیین کند. در انقلاب فوریهٔ ۱۸۴۸، دولت هیاتی به‌نام «کمیسیون کارگران[۱۰۹]» در پاریس تعیین کرد که منحصراً به مسالـهٔ وضع قوانین اجتماعی بپردازد. این مورد را کنار می‌گذاریم. مواقـع دیگری که به‌نظام شورائی به‌عنوان ارگان عمل و نطفهٔ یك نظم جدید دولتی در تاریخ برمی‌خوریم بدین شرح است: در سال ۱۸۷۰ هنگامی که پایتخت فرانسه در محاصرهٔ ارتش پروس بود، مردم پاریس «خودـ انگیخته به صورت یك جمعیت فدرال سازمان یافتند» و این جمعیت بعداً در بهار ۱۸۷۱ هستهٔ مرکزی حکومت پاریس را بوجود آورد[۱۱۰]؛ در ۱۹۰۵ هنگامی که موج اعتصابات خودانگیخته سراسر روسیـه را فرا گرفته بود، ناگهان اعتصاب کننـدگان خارج از همهٔ احـزاب و گروههای انقلابی، یك رهبری سیاسی برای‌خود ایجادکردند و کارگران

۱۰۷. Agitators یا Adjutators (واژهٔ اخیر به‌صورت Adjustators در متـن اصلی ضبط شده که غلط فاحش است). منظور نمایندگانی است که در ۱۶۴۷ هنگهای مختلف ارتش انگلیس انتخاب کردند تا افکار وکلای پارلمان را بـه طرفداری از خواستهای سربازان بسیج کنند. (مترجم)

۱۰۸. این رابطه در یکی از بیانیه‌های رسمی کمون پاریس این‌گونه مورد تاکید قرار گرفته است: «آنچه اندکی پیش در ۱۸ مارس ۱۸۷۱ به پیروزی رسید همین اندیشهٔ شورائی بود که از سدهٔ دوازدهم تاکنون دنبال شده و موردتصدیق اصحاب علوم و حقوق و اخلاق بوده است.» رجوع کنید به:
Heinrich Koechlin, *Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger*, Basel, 1950, p. 66.

109. *Commission pour les travailleurs*

۱۱۰. همان کتاب از Jellinek، صفحهٔ ۷۱.

کارخانه‌ها به‌منظور استقرار در نظامی منتخب و خودگردان، شوراها یا سویتها را تشکیل دادند؛ در انقلاب فوریهٔ ۱۹۱۷ در روسیه «با اینکه در میان کارگران روسی گرایشهای گوناگون بچشم می‌خورد، اما دربارهٔ خود این سازمانها یا سویتها حتی جای بحث هم نبود[۱۱۱]»؛ در ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹ در آلمان، پس از شکست ارتش، کارگران و سربازان علناً سر به‌شورش برداشتند و در شوراهائی به‌نام «شورای‌کارگران و‌سربازان[۱۱۲]» متشکل شدند و درخواست کردند این «نظـام شورائی[۱۱۳]» به‌صورت سنگ بنای قانون اساسی جدید کشور درآید و در بهار ۱۹۱۹ در مونیخ به‌اتفاق روشنفکران قهوه‌خانه‌نشین یك «جمهوری‌شورائی[۱۱۴]» تأسیس کردند[۱۱۵]؛ و سرانجام در پائیز ۱۹۵۶ انقلاب مجارستان از همان بدو امر دوباره در بوداپست یك نظام شورائی ایجاد کرد که «با سرعتی باور نکردنی[۱۱۶]» بزودی سراسر کشور را فرا گرفت.

ممکن است از شمارش موارد ذکر شده شبهه‌ای به ذهن القا گردد که در این امر تداومی بوده است در صورتی که درست به‌سبب فقدان هرگونه تداوم و سنت و تالیر منظم است که پدیدار مورد بحث چنین خیره کننده می‌نماید. برجسته‌ترین ویژگی شوراها را بایستی تکوین خودانگیختهٔ آنها شمرد که آشکارا با «الگوی نظری انقلاب در قرن بیستم که برحسب آن هر چیز باید با دقتی سرد و علمی به‌وسیلهٔ انقلابگران حرفه‌ای برنامه‌ریزی و آماده واجرا شود[۱۱۷]» متناقض است. راست است که هرگاه انقلاب شکست نخورده و بازگشت به‌وضع پیشین را بدنبال نداشته است، عاقبت دیکتاتوری تك‌حزبی، یعنی الگوی مطلوب انقلابگر

---

۱۱۱. این جمله از تروتسکی است و آن وایلر آن را در همان کتاب که نام بردیم نقل کرده است.

112. *Arbeiter - und Soldatenräte*

113. *Rätesystem*

114. *Räterepublik*

۱۱۵. همان کتاب از Neubauer.

116. Oskar Anweiler, «Die Räte in der ungarischen Revolution», in *Osteuropa*, Vol. VIII, 1958.

117. Sigmund Neumann, «The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948», in *The Journal of Politics*, August, 1949.

حرفه‌ای، غلبه یافتـه است. اما این تفوق همیـشه پس از مبارزات خشونت‌آمیز با ارگانها و نهادهای انقلابی حاصل شده است. شوراها همواره نه‌تنها ارگان عمل بلکه ارگان نظم هم بوده‌اند. همین امید و آرزوی آنها برای استقرار نظمی نو موجب تعارضشان با گروههای مرکب از انقلابگران حرفه‌ای شده که فقط خواسته‌اند شوراها را خوار کنند و به‌مرتبهٔ ارگانهای اجرائی محض پائین بیاورند. اعضای شوراها هرگز به بحث و «تنویر افکار» دربارهٔ تصمیمات احزاب و مجالس اکتفا نمی‌کردند بلکه آگاهانه و صریحاً می‌خواستند هر شهرونـد در امور همگانی کشور مشارکت مستقیم داشته باشد۱۱۸. تا هنگامی که شوراها وجود داشتند، «هر فرد دایرهٔ عمل خویش را پیدا می‌کرد و می‌توانست سهمی‌را که در وقایع روزانه داشت با چشم ببیند۱۱۹.» کسانی‌که شاهد کارکرد شوراها بوده‌اند غالباً اتفاق نظر داشته‌اند که انقلاب توانست از این راه «دموکراسی مستقیم» را احیا کند. البته پس از این مقدمه به‌طور ضمنی چنین نتیجه گرفته شده که متأسفانه چنین کاری از پیش محکوم به شکست است زیرا دراوضاع و احوال کنونی این نوع دخالت مستقیم مردم در امور و مسائل همگانی امکان‌پذیر نیست. در دیدهٔ این کسان، شورا، رؤیائی رمانتیك و نوعی «ناکجاآباد» یا «مدینهٔ فاضله» جلوه‌گر شده که گوئی برای لحظه‌ای زودگذر به‌حقیقت پیوسته است تا

۱۱۸. آن وایلر (همان کتاب، صفحهٔ ۶) خصایص شوراها را این‌گونه برمی‌شمرد: «(۱) عضویت مرکب از لایه‌های ستمدیدهٔ جامعه؛ (۲) قالب دموکراسی رادیکال؛ (۳) شیوهٔ تکوین انقلابی.» او سپس نتیجه می‌گیرد: «گرایش بنیادی یا «تفکر شورائی» در جهتی سیر می‌کند که مشارکت بیواسطه و گسترده و نامحدود فرد را در حیات همگانی تأمین سازد.»

۱۱۹. این جمله از سوسیالیست اتریشی ماکس آدلر است. رجوع کنید به:
Max Adler, *Demokratie und Rätesystem*, Vienna, 1919.
جزوه مذکور از این جهت درخور توجه است که با اینکه در بحبوحهٔ انقلاب نوشته شده و نویسنده دلایل محبوبیت عظیم شوراها را بوضوح تشخیص داده است، مع‌هذا باز همان فرمول قدیمی مارکسیستی را تکرار می‌کند. به‌موجب این فرمول، شورا صرفاً «یك قالب موقت انقلابی» است یا در بالاترین حد، «شکل جدیدی از پیکار در مبارزات طبقاتی سوسیالیستی.»

بیهودگی سراب آرزوهای مردم ناآشنا به‌حقایق زندگی را نشان دهد. اما این «واقع‌گرایان» نظام حزبی را میزان قرار داده‌اند و با بدیهی شمردن اینکه شق دیگری در مقابل حکومت انتخابی نیست، بـراحتی فراموش کرده‌اند که صرف‌نظر از هر ملاحظهٔ دیگر، درست همین نظام بود که باعث سرنگونی رژیم پیشین شد.

نکتهٔ جالب توجه اینکه شوراها نه‌فقط از حد و مرز بین احزاب می‌گذشتند و اعضای حزبهای مختلف همه را در کنار هم می‌نشاندند، بلکه اصولا به عضویت حزبی اهمیت نمی‌دادند. در واقع برای کسانی که عضو حزب نبودند، شورا تنها ارگان سیاسی بشمارمی‌رفت. تمارض همیشگی شوراها با مجالس، اعم از پارلمان یا مجلس مؤسسان، از این برمی‌خاست که حتی تندروترین جناح مجلس هم باز زائیدهٔ نظام حزبی بود. در بحبوحهٔ انقلابها، همیشه بیش از هر چیز برنامه‌های‌حزبی سبب جدائی شوراها از احزاب می‌شد. این‌گونه‌برنامه‌ها، هرقدر هم انقلابی، همه «فرمولهای پیش ساخته‌ای» بودند که به‌اجرا نیاز داشتند نه بـه فعالیت خودجوش. به‌قول روزا لوکسمبورک[۱۲۰] که مطلب را با همان روشن‌بینی شگفت‌انگیز خاص خود بیان کرده است، چنین برنامه‌ها فقط می‌بایست «با جدیت و حرارت به مرحلهٔ اجرا درآیند[۱۲۱].» امـروز

۱۲۰. Rosa Luxemburg (۱۹۱۹ ــ ۱۸۷۰). معروف به «روزای سرخ.» بانـوی سوسیالیست و انقلابی لهستانی. در ۲۵ سالگی به آلمان مهاجرت کرد. در انقلاب ۱۹۰۵ روسیـه دست داشت. به‌اتفاق کـارل لیب‌کنشت (Karl Liebknecht) جامعهٔ کمونیستی اسپارتاکوس را در آلمان تأسیس کرد. در تعبیر اصول عقاید مارکس نظریات بدیع و تازه عرضه داشت و بدین سبب با لنینیستها در تعارض آمد. در برلین به‌اتهام برانگیختن مردم دستگیر شد و هنگام انتقال به‌زندان به دست چند افسر ارتش کشته شد. (مترجم)

۱۲۱. رسالهٔ روزا لوکسمبورك زیر عنوان «انقلاب روسیه» که در ۱۹۴۰ به‌وسیلهٔ برترم وولف به انگلیسی برگردانده شد. و در اینجا قطعه‌ای از آن نقل می‌شود، در دههٔ دوم این قرن نوشته شده است. با این وصف، انتقاد وی از «دیکتاتوری لنین ــ تروتسکی» هنوز فعلیت خود را حفظ کرده است. البته او در آن هنگام نمی‌توانست شناعت رژیم یکه‌تاز استالین را پیش‌بینی کند؛ اما هشدارهای پیامبرـ گونهٔ وی دربارهٔ سرکوبی آزادی سیاسی و خفقان حیات اجتماعی مانند وصف واقعیات کنونی در روسیه شوروی است. لوکسمبورك می‌نویسد: «بدون انتخابات عمومی، بدون آزادی نامحدود مطبوعات و اجتماعات، بدون برخورد آزاد عقاید و ←

دریافته‌ایم که چه زود چنین فرمولهای نظری در مقام عمل ناپدید می شدند و تازه اگر پس از مرحلهٔ اجرا هنوز هم برجا می‌ماندند و حتی می‌توانستند همهٔ دردهای اجتماعی و سیاسی را نیز درمان کنند، شوراها دیر یا زود ناگزیر از طغیان در مقابل این‌گونه مشی و سیاست بودند زیرا میان متخصصان حزبی که به علم خویش اتکا داشتند و تودهٔ مردم که می‌بایست این علم را در عمل بیاورند، شکافی وجود داشت که در آن استعداد و ظرفیت یك شهروند متوسط برای فعالیت و حصول عقیدهٔ مستقل بحساب نیامده بود. به‌سخن دیگر، با چیرگی احزاب انقلابی، شوراها به‌ناچار می‌بایست به‌صورت زائده درآیند. جائی که علم و عمل از هم جدا شوند، فضائی برای آزادی نخواهد ماند.

فضای شوراها همان فضای آزادی بود. به‌علت این خاصیت، شوراها همیشه از اینکه صرفاً ارگانهای موقت انقلاب بشمار روند سر باز می‌زدند و از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند که به‌صورت ارگانهای دائمی حکومت مستقر شوند. شوراها ابداً نمی‌خواستند انقلاب را دائمی کنند بلکه هدفشان «پی‌ریزی نظام جمهوری با همهٔ آثار و احکام آن بود، یعنی تنها حکومتی که بتواند برای همیشه دوران تجاوز و تهاجم و جنگهای داخلی را بپایان برساند.» غایت مطلوبشان بهشت روی زمین و جامعهٔ بی‌طبقه و رؤیای سوسیالیستی یا کمونیستی برادری نبود. «پاداشی» که درفرجام تلاش بدان امیدبسته بودند تأسیس «حکومت راستین جمهور مردم» بود[۱۲۲]. آنچه در پاریس ۱۸۷۱ صدق

---

ـ افکار، زندگی از همهٔ نهادهای همگانی رخت برمی‌بندد و فقط ظاهری از حیات می‌ماند که تنها عنصر فعال در آن، دیوانسالاری است. حیات سیاسی اندك اندك بخواب می‌رود و تنها عده‌ای رهبران خستگی‌ناپذیر حزبی با تجربهٔ بیکرانی که برای خود قائلند بر مسند مدیریت و حکومت باقی می‌مانند. اما در میان آنان فی‌الواقع فقط جمعی کوچك رهبری را بدست دارند وگهگاه نخبگان طبقهٔ کارگر نیز دعوت می‌شوند... تا در سخنرانیهای رهبران کف بزنند وبه‌اتفاق آراء برنامه‌های پیشنهادی را تصویب کنند ـ قضیه در حقیقت چیزی است مربوط به اعضای یك جرگه...». به‌نقل از:

Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, trans. Bertram D. Wolfe, Ann Arbor, 1940.

۱۲۲. همان کتاب از Jellinek ، از صفحهٔ ۱۲۹ به‌بعد.

می‌کرد در روسیهٔ ۱۹۰۵ هم صادق بود چون «نه‌تنها مقاصد مخرب بلکه نیات سازندهٔ» نخستین سویتها نیز چنان آشکار بود کـه ناظران وقت «حس می‌کردند نیروئی در شرف ظهور و شکل‌گیری است کـه سرانجام روزی ممکن است ماهیت دولت را تغییر دهد[۱۲۳].»

دگرگون ساختن دولت و تأسیس شکلی جدید از حکومت که جمیع اعضای جوامع تساوی‌طلب امروز در امور آن مشارکت داشته باشند، امید و آرزوئی بود که در زیر آوار بلایا و مصائب ناشی از انقلابهای قرن بیستم مدفون شد. این امر معلول علل گوناگون بوده که در کشورهای مختلف فرق داشته است. اما آنچه معمولا نیروی ارتجاع و ضد‌انقلاب نامیده می‌شود در این میان از علل مهم نبوده است. اگـر به تاریخ انقلابها در سدهٔ کنونی بنگریم، چیزی که جلب توجه می‌کنـد بیشتر ضعف چنین نیروها و فراوانی موارد شکست آنها و سهولت پیروزی انقلابهاست و البته بی‌ثباتی فوق‌العاده و فقدان اقتدار اغلب دولتهای اروپائی که پس از سرنگونی هیتلر دوباره قد راست کردند. عامل مؤثر در این‌گونه فاجعه‌ها نقشی بوده که انقلابگران حرفه‌ای و احزاب انقلابی ایفا کرده‌اند. بدون شعار لنین که قدرت یکسره باید از آن سویتها باشد، انقلاب اکتبر هرگز در روسیه بوقوع نمی‌پیوست. اما صرف‌نظر از صداقت و صمیمیت لنین در اعلام جمهوری شورائی، حقیقت امر این است که حتی در آن زمان هم بین این شعار و هدف انقلابی واعلام شدهٔ حزب بلشویك که می‌خواست قدرت را بچنگ آورد و دستگاه حزبی را به‌جای دستگاه دولت بنشاند، تناقض وجود داشت. اگر لنین حقیقتاً می‌خواست قدرت را یکسره به شوراها بسپارد، حزب بلشویك را به‌همان ناتوانی و عجزی محکوم می‌کرد که اکنون ویژگی بارز پارلمان اتحاد شوروی است. نمایندگان حزبی و غیرحزبی این پارلمان همگی از سوی حزب نامزد می‌شوند. چون رقیبی وجود ندارد، رأی دهندگان همین نامزدان را مورد تحسین و تصویب قرار می‌دهند بی‌آنکه حتی زحمت برگزیدن را به‌خود هموار کنند. تعارض میان حزب

۱۲۳. همان کتاب از Anweiler ، صفحهٔ ۱۱۰.

و شوراها بر سر آن بود که هریك از دو طرف ادعا داشت تنها نمایندهٔ «حقیقی» انقلاب و ملت است. اما مسألهٔ واقعی بسیار دامنه‌دارتر از این بود.

آنچه شوراها در برابر آن علم مخالفت برافراشته بودند خـود نظام حزبی بود، به‌هر شکل که باشد. هر جا شوراها که زائیدهٔ انقلاب بودند با حزب که هدفی به‌غیر از انقلاب نـداشت، سر ستیز بـر می داشتند، این تعارض تیزتر می‌شد. از نظـر پیشتازانی که هـدفشان تأسیس جمهوری شورائی راستین بود، حزب بلشویك نه‌تنها خطرناکتر بلکه بمراتب مرتجعتر از کلیهٔ احزاب زمان رژیم سابق بود. بتفکیك از احزاب انقلابی، شوراها همه‌جا به جنبهٔ سیاسی انقلاب بسیار بیش از جنبهٔ اجتماعی آن علاقه نشان می‌دادند[۱۲۴] ودیکتاتوری تك‌حزبی‌را چیزی مگر واپسین مرحلهٔ تحول دولتهای تك‌ملیتی و بویژه نظام چند-حزبی[۱۲۵] نمی‌دانستند. در قرن بیستم نظام چندحزبی در دموکراسیهای اروپائی بحدی پائین آمده است که در ایتالیا و فرانسه در هر انتخابات «اساس دولت و ماهیت رژیم[۱۲۶]» مورد پرسش قرار می‌گیرد. بنابراین، ادعای شوراها که بدان اشاره شد امروز از بدیهیات بشمار می‌رود. اما جالب توجه است که می‌بینیم حتی در ۱۸۷۱ در زمان کمون پاریس هم همین تعارض وجود داشت. فرق اصلی بین حکومت مورد نظر کمون و رژیم سابق که بزودی با همان ماهیت ولی در لباس غیرسلطنتی بـه فرانسه بازگشت، در نظر ادیس بارو[۱۲۷] چنین بود: «به‌عنوان انقلاب اجتماعی، [وقایع] ۱۸۷۱ را باید نتیجهٔ مستقیم و ادامهٔ [وقایع] ۱۷۹۳ دانست کـه بایـد اکنون [از این طریق] بثمر برسد... اما

---

۱۲۴. مثلا در دسامبر ۱۹۵۶، دولت مجارستان بـرای توجیه انحلال شوراهـای کارگری شکوه می‌کرد که: «اعضای شورای کارگران در بوداپست می‌خواستند فقط به موضوعات سیاسی بپردازند.» (به‌نقل از همان مقاله از Anweiler که قبلا نام بردیم).

125. multi-party system

۱۲۶. همان کتاب از Duverger ، صفحهٔ ۴۱۹.

127. Odysse Barrot

به‌عنوان انقلاب سیاسی، [وقایع] ۱۸۷۱ بعکس واکنشی است دربرابر [وقایع] ۱۷۹۳ و به‌منزلهٔ رجعت به [اوضاع] ۱۷۸۹.ـ **[وقایع سال ۱۸۷۱]، عبارت «[ملتی] واحد و بخش ناپذیر» را از برنامه حذف کرده** و اندیشهٔ قدرتمداری را که منبعث از رژیم سلطنتی است رد کرده **است تا بتواند اندیشهٔ [حکومت] فدرال را که اندیشه‌ای به‌تمام معنا آزادیخواهانه و جمهوری‌طلبانه است به‌جای آن بنشاند**[۱۲۸].» (تاکید بر کلمات در متن کنونی افزوده شده است).

عجب اینجاست که این جمله‌ها در دوره‌ای نوشته شده که مردم ـ یا دست‌کم مردمی که با جریان انقلاب امریکا آشنا نبودند ـ هیچ‌گونه شاهد و دلیلی بر رابطهٔ نزدیك میان روح انقلابی و اصل حکومت فدرال در دست نداشتند. برای اثبات درستی سخنان بارو کافی است به انقلاب فوریهٔ ۱۹۱۷ روسیه و انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان توجه کنیم. هردو انقلاب در مدتی کوتاه نشان دادند که جمهوری و حکومتی که براصل نظام شورائی پایه‌گذاری شود، چگونه کار می‌کند. در هردو مورد ناگهان شوراها یا سویتها در همه‌جا مستقل از یکدیگر پا به عرصهٔ هستی گذاردند: در روسیه شوراهای کارگران و سربازان و دهقانان؛ در مجارستان شوراهای محلات در نواحی مسکونی، شوراهای باصطلاح انقلابی مرکب از کسانی که در خیابانها دوش بدوش جنگیده بودند، شوراهای نویسندگان و هنرمندان که نطفهٔ آنها در قهوه‌خانه‌های بوداپست بسته شده بود، شوراهای جوانان ودانشجویان در دانشگاهها، شوراهای کارگران در کارخانه‌ها، شوراهای ارتشی، شوراهای کارمندان دولت ومانند اینها. در هریك از این موارد ناهمگون، تشکیل شورا سبب شد که همجواریهای اتفاقی و عارضی افراد به‌نهادهای سیاسی مبدل گردد. از همه جالبتر در این تحول خودـ انگیخته این بود که فقط پس از چند هفته در روسیه و بعد از چند روز در مجارستان، این ارگانهای ناهمگون و مستقل وارد مرحلهٔ ادغام و هماهنگی شدند و به‌تشکیل شوراهای منطقه‌ای وایالتی مبادرت

---

۱۲۸. همان کتاب از Koechlin ، صفحهٔ ۲۲۴.

کردند تا بتوانند از میان خود اعضای مجلسی را که نمایندهٔ مردم سراسر کشور باشد برگزینند۱۲۹. همان‌گونه که در مورد میثاقها و «همپیمانیها» وائتلافهای مردم امریکای شمالی در دورهٔ مهاجرنشینی مشاهده کردیم، دراینجا هم می‌بینیم که اصل حکومت فدرال و اصل اتحاد واتفاق در میان واحدهای مجزا چگونه از شرایط اولیه‌ای‌که باید برای هرگونه عمل و اقدام فراهم باشد مایه می‌گیرد بی‌آنکه تأملات نظری دربارهٔ امکان تأسیس حکومت جمهوری در سرزمینهای پهناور، تأثیری در موضوع بکند و بدون آنکه حتی دشمن مشترکی برای ایجاد انسجام وجود داشته باشد. هدف همگی، بنیادگذاری سازمان سیاسی جامعه و تأسیس نوع تازه‌ای حکومت جمهوری بود که پایهٔ آن بر «جمهوریهای اولیه» کوچکتر استوار باشد اما بنحوی که قدرت حکومت مرکزی بخشهای سازا را از قدرت سازندگی اصلی خود محروم نکند. بدیهی است شوراهائی که چنین غیورانه از قدرت عمل و حق اظهار عقیده برای خویش دفاع می‌کردند، ناگزیر می‌بایست به‌این کشف کامیاب شوند که قدرت بخش‌پذیر است و مهمتر اینکه تفکیك قوا در حکومت ضروری است.

ایالات متحد امریکا و بریتانیا از کشورهای انگشت‌شماری‌هستند که نظام حزبی در آنها بخوبی عمل کرده و توانسته است ثبات واقتدار مملکت را حفظ کند. دراین کشورها نظام دو حزبی اولا با نوعی قانون اساسی همراه بوده که برتفکیك قوا استوار است و ثانیاً حزب مخالف همیشه یکی از نهادهای حکومتی تلقی شده است. البته شرط این‌گونه تلقی آن است که ملت را «واحد و بخش‌ناپذیر» نپنداریم و فرض را براین قرار دهیم که تفکیك قوا نه‌تنها عجز و ناتوانی نمی‌آورد بلکه بعکس موجد قدرت و حافظ ثبات است. این همان اصلی است که بریتانیا را قادر ساخت متصرفات و مستعمرات دور افتاده و پراکندهٔ خود را به‌صورت‌کشورهای مشترك‌المنافع متشکل‌کند و به‌مهاجرنشینها

---

۱۲۹. برای آگاهی از جزئیات این جریان در روسیه رجوع کنید به همان کتاب از Anweiler ، صفحه‌های ۸ ـ ۱۵۵؛ همچنین به مقالهٔ او دربارهٔ مجارستان.

در امریکای شمالی امکان داد تا در یك نظام حکومتی فدرال با یکدیگر متحد گردند. نظام دو حزبی در هریك از دو کشور با کشور دیگر تفاوتهای بسیار دارد؛ اما آنچه این نظام را از نظام چند حزبی کشورهای تك ملیتی اروپا ممتاز می‌کند مفهوم از بیخ و بن متفاوتی است که از قدرت وجود دارد و سراسر سازمان سیاسی جامعه را دربر می‌گیرد[۱۳۰]. اگر رژیمهای معاصر را برحسب برداشتشان از قدرت رده‌بندی کنیم، متوجه خواهیم شد که فرق میان دیکتاتوری تك حزبی و نظام چند حزبی بمراتب کمتر از تفاوت بین هر یك از آنها و نظام دو حزبی است. پس از ملت که در سدهٔ نوزدهم «پا را جای پای شهریاران مطلق‌العنان گذاشت»، در قرن بیستم نوبت حزب رسید که پا را جای پای ملت بگذارد. از خصایص یك حزب امروزی یکی ساخت آن است که بر قدرتمداری مبتنی است و زمام قدرت را به دست عده‌ای قلیل می‌سپارد؛ دوم فقدان دموکراسی درون حزبی است؛ سوم گرایش حزب به سوی «یکه‌تازی» است؛ و سرانجام ادعای آن دایر بر لغزش‌ناپذیری و مصونیت از خطاست. احزاب امریکا و تا حدی کمتر بریتانیا، از این‌گونه ویژگیها به‌دورند[۱۳۱].

نظام دو حزبی ثابت کرده که به‌عنوان وسیلهٔ اعمال حاکمیت نه تنها قابل دوام و عملی است بلکه قادر به‌تضمین حقوق و آزادیهای

---

۱۳۰.دوورژه (همان کتاب، صفحهٔ ۳۹۳) می‌نویسد: «نظام دو حزبی در بریتانیای کبیر و دومینیونها (Dominions) عمیقاً با نظام چند حزبی در دیگر کشورهای اروپائی تفاوت دارد... و با وجود رژیم جمهوری در امریکا، بمراتب به این کشور نزدیکتر است. در واقع ضابطهٔ اساسی برای طبقه‌بندی رژیمهای معاصر، فرق میان نظام تك‌حزبی و دو حزبی و چند حزبی است.» البته در جائی مانند آلمان کنونی که نظام دو حزبی صورت ظاهری بیش نیست و حزب مخالف یکی از ارگانهای حکومت بشمار نمی‌رود، این نظام از نظام چند حزبی ثبات بیشتری نخواهد داشت.

۱۳۱. دوورژه به‌فرق بین کشورهای آنگلوساکسن و دولتهای تك‌ملیتی اروپا توجه دارد ولی به‌نظر من اشتباه می‌کند که محسنات نظام دو حزبی را معلول نوعی لیبرالیسم منسوخ و مهجور می‌داند.

قانونی نیزهست. اما این‌نظام به‌هیچ‌وجه نتوانسته مشارکت‌شهروندان را در امور همگانی امکان‌پذیر سازد و بیش از حد معینی کنترل فرمانروایان را به‌دست فرمانبرداران بسپارد. شهروند بیش از این نمی‌تواند متوقع باشد که کسی به «نمایندگی» او انتخاب شود. ولی تنها چیزی که می‌توان در مورد آن وکالت داد و تفویض اختیار کرد منافع و امور رفاهی است؛ افعال و عقاید قابل توکیل نیست. در نظام دو حزبی عقاید و آرا قابل تحقیق نیست چون وجود ندارد. عقیده هنگامی صورت می‌بندد که میان همگان بحث و مناظرهٔ آزاد وجود داشته باشد. جائی که چنین فرصتی برای حصول عقیدهٔ سنجیده نباشد، فقط می‌توان به‌سراغ «حال و هوا» رفت خواه حال و هوای توده‌ها و خواه افراد که هردو ناپایدار و بی‌ثبات ودگرگونی‌پذیر است. بنابراین، از وکیل یا نماینده جزاین ساخته نیست که آن‌گونه عمل کند که موکلانش اگر در همان موقعیت بودند رأساً عمل می‌کردند. در مورد منافع و امور رفاهی چنین نیست زیرا این‌گونه مسائل را می‌توان با عینیت سنجید و معلوم کرد. نیاز به‌تصمیم و عمل، در نتیجهٔ تعارض بین منافع گروههای مختلف پیدامی‌شود. موکلان می‌توانند از راه تشکیل‌گروههای فشار و اعمال نفوذ و تمهیدات دیگر در اقداماتی که باید به‌وسیلهٔ نمایندگان برای تأمین منافعشان انجام بگیردتأثیر بگذارند و وکیلشان را مجبور کنند که به‌بهای خواستها و منافع دیگر گروههای رأی‌دهنده هم که شده، به‌آنچه خواست آنهاست جامهٔ عمل بپوشانند. در کلیهٔ این موارد، موکل به‌انگیزهٔ نگرانی دربارهٔ زندگی خصوصی و تامین رفاه خویش عمل می‌کند. شیوه‌ای که وی در استفاده از بقایای قدرتی که هنوز در دستش مانده بکار می‌برد بیشتر شبیه رفتار کسی است که با بیباکی و زور و تهدید می‌خواهد دیگری را به‌اطاعت وادارد. این شیوه هیچ وجه مشابهتی با کاربرد سنجیدهٔ قدرت برای اقدامات مشترك ندارد.

به‌هر تقدیر، امروز نه مردم شکی در این باب باقی گذاشته‌اند و نه دانشمندان علوم سیاسی که می‌گویند احزاب را به‌علت اینکه حق

تعیین نامزدان انتخاباتی را به‌خود منحصر کرده‌اند، دیگر نمی‌توان ارگانهای مردمی دانست بلکه بعکس باید آنها را ابزار بسیار مؤثر و کارآمد محدود ساختن‌ومهارکردن‌قدرت بشمارآورد.حکومت‌انتخابی‌اکنون عملا به‌نوعی الیگارشی مبدل شده است ـ البته نه الیگارشی به‌معنای کلاسیك حکمرانی به‌وسیلهٔ عده‌ای قلیل برای حفظ منافع عده‌ای قلیل؛ آنچه امروز دموکراسی نام گرفته حکومتی است که ادعا می‌شود به دست عده‌ای قلیل برای تأمین منافع عده‌ای کثیر بوجود آمده است. چنین حکومتی را از آن‌رو که هدفش رفاه عامه و خوشبختی فردی است می‌توان دموکراتیك دانست، اما از سوی دیگر باید آن را الیگارشی خواند زیرا خوشبختی عمومی و آزادی همگانی را در شمار حقوق و امتیازات عده‌ای قلیل آورده است.

این نظام در واقع همان نظام حکومتی ناظر بررفاه و بهزیستی اجتماعی[۱۳۲] است. مدافعان‌آن اگر ازسلك‌لیبرالها وپیروان دموکراسی باشند، باید حتی وجود خوشبختی عمومی و آزادی همگانی را انکار کنند و اشتغالات سیاسی را بارخاطر بدانند و با سن‌ژوست همنوا گردند که معتقد بود: «جای آزادی در زندگی خصوصی مردم است؛ این آزادگی را ابداً نباید بهم زد. حکومت باید قدرتی باشد فقط برای حفظ این حالت سادگی دربرابر خود قدرت.» اما اگر مدافعان از آشوبها و فراز و نشیبهای عمیق این قرن عبرت گرفته و اوهام لیبرالیستی را کنار گذاشته باشند، به‌احتمال قویتر باید بدین نتیجه برسند که «هرگز دیده نشده که مردم بتوانند برخود حکومت کنند.» باید معتقد شوند که «ارادهٔ مردم عمیقاً هرج‌ومرج طلب است. مردم میل دارند هرچه دلشان خواست بکنند و با هرگونه نظام حکومتی سر ستیز و عناد دارند زیرا حکومت از محدودیت جدائی‌پذیر نیست و محدودیت مطابق تعریف باید از بیرون تحمیل شود[۱۳۳].»

---

132. welfare state

۱۳۳. در اینجا هم باز از نظریات دوورژه استفاده کرده‌ایم (همان کتاب، از صفحهٔ ۴۲۳ به‌بعد). ولی در این موضع او اندیشهٔ بدیع و تازه‌ای عرضه نمی‌کند و فقط به‌تشریح فضا و حال شایع در فرانسه و اروپای پس از جنگ می‌پردازد.

رد کردن چنین اظهارات حتی از اثبات آن هم دشوارتر است ولی تشخیص فرضهائی که اساس قضیه را تشکیل می‌دهند چندان مشکل نیست. مهمترین و زیانمندترین فرض این است که مفهوم «مردم» با مفهوم «توده‌ها۱۳۴» یکی است. البته این فرض نزد هرکس که در جوامع توده‌ای۱۳۵ امروز زندگی کند و اتصالا در معرض ناآسودگیهای ناشی از آن قرار داشته باشد بسیار مقبول است و خود ما هم از این قاعده مستثنا نیستیم. ولی نویسنده‌ای که جمله‌های بالا از او نقل شد فزون براین، در کشوری بسر می‌برد که در آن مدتهاست احزاب به‌سطح جنبشهای توده‌گیری۱۳۶ که بیرون از دایرهٔ نفوذ پارلمان عمل می‌کنند انحطاط یافته‌اند و به کلیه شؤون زندگی خانوادگی و آموزش و پرورش و فرهنگ و اقتصاد تجاوز آغاز کرده‌اند۱۳۷. در این‌گونه موارد، یکسان انگاشتن مردم با توده‌ها امری بدیهی است. راست است که وجود توده‌ها به‌صورت کنونی، خود منشأ چنین جنبشهاست ولی جاذبهٔ جنبشها را باید در احساس عناد۱۳۸ مردم نسبت به نظام موجود حزبی و شیوهٔ انتخاب نمایندگان پارلمان جستجو کرد. در جائی مانند ایالات متحد امریکا که اثری از این‌گونه

---

134. masses

۱۳۵. mass society. غرض جوامع‌صنعتی و شهرنشین کنونی‌است. ازویژگیهای این‌گونه جوامع گمنامی فرد، تحرك اجتماعی بسیار و تهی بودن روابط اجتماعی از ملاحظات شخصی است. افراد کمتر در قبال جامعه احساس مسؤولیت می‌کنند و بیشتر به داشتن عقایدی ممتاز می‌شوند که به‌وسیلهٔ رسانه‌های جمعی و رهبران عقیدتی به‌آنان تلقین می‌شود. (مترجم)

136. mass movements

۱۳۷. بزرگترین نقص کتاب دوورژه که دلیلی هم برای آن نمی‌توان یافت تمیز نگذاشتن بین احزاب و جنبشهاست. خود وی هرگز نمی‌توانست سرگذشت حزب کمونیست را روایت کند بدون آنکه در نظر بگیرد در چه لحظه حزب مرکب از انقلابگران حرفه‌ای به‌جنبشی توده‌گیر مبدل شد. از این آشکارتر فرق عظیمی است که بین جنبشهای فاشیست و نازی و احزاب کشورهای دموکراتیك وجود دارد.

138. hostility

بی‌اعتمادی نیست وجود جامعهٔ توده‌ای فی‌حد ذاته به‌پیدایش جنبشهای توده‌گیر نمی‌انجامد. اما اگر به‌حدکافی عناد و خصومت نسبت به نظام حزبی و پارلمانی وجود داشته باشد، حتی در کشوری مانند فرانسه نیز که هنوز با جوامع توده‌ای فاصلهٔ دراز دارد جنبشهای توده‌گیر پدید خواهند آمد. هر چه نقایص و معایب نظام حزبی بیشتر باشد، چنین جنبشها نزد مردم مقبولتر می‌افتند و آسانتر می‌توانند ایشان را توده‌وار متشکل کنند. آنچه امروز به «واقع‌بینی» شهرت یافته، به‌واقع‌بینی سن‌ژوست بی‌شباهت نیست که اساس آن لجاج ناهشیار در نادیده گرفتن واقعیت شوراها بود و اعتقاد به‌اینکه هیچ شق دیگری را نمی‌توان جانشین نظام کنونی کرد.

حقیقت تاریخی این است که حزب و نظام شورائی همزمان متولد شدند. هیچ‌یك پیش از عصر انقلابها شناخته نبود. هر دو را باید پیامد این عقیدهٔ انقلابی و امروزی دانست که جمیع ساکنان هرسرزمین محق به ورود به قلمرو سیاسی و همگانی هستند. شوراها به تفکیك از احزاب، همیشه در حین انقلاب و از میان مردم به‌عنوان ارگانهای خودانگیختهٔ اقدام و انتظام پدید آمده‌اند. نکتهٔ آخر بخصوص درخور تأکید است چون از قدیم زبانزد بوده که وقتی حکومت نباشد و مردم به‌خود واگذار شوند، تمایلات «طبیعی» هرج و مرج طلبی و قانون‌شکنی بظهور می‌رسد. هیچ‌چیز مانند پیدایش شوراها این گفته را نقض نمی‌کند. هر وقت شوراها ظهور کرده‌اند، بازسازی حیات سیاسی و اقتصادی کشور و استقرار نظمی نو را وجههٔ همت ساخته‌اند و این قاعده از همه بیشتر در مورد انقلاب مجارستان صادق بوده است[۱۳۹]. به تفکیك از دسته‌بندی که خصلت نوعی همهٔ پارلمانها و مجامع انتخابی یا موروثی است، احزاب تاکنون هرگز در حین انقلاب پدید نیامده‌اند و همیشه یا مانند قرن بیستم از پیش وجود داشته‌اند

۱۳۹. این ارزیابی در «گزارش سازمان ملل متحد دربارهٔ مسألهٔ مجارستان» آمده است. برای آگاهی از نمونه‌های دیگری که آنها نیز در همین جهت سیر می‌کنند، رجوع کنید به مقاله‌ای که قبلا از Anweiler ذکر کردیم.

یا در اثر تعمیم حق رأی به‌عدهٔ جدیدی در جامعه ایجاد شده‌اند. حزب خواه از گروه و دستهٔ خاصی در پارلمان منشأ بگیرد و خواه مستقلا بیرون از پارلمان بوجود بیاید، همواره نهادی بوده که می‌بایست حکومت پارلمانی را از پشتیبانی مردم برخوردار کند. همیشه فرض بر این بوده که مردم فقط باید رای بدهند و از حکومت پشتیبانی کنند؛ اقدام و عمل حق ویژهٔ حکومت است. اگر احزاب به صورت گروههای مبارز درآیند و بخواهند راسا مبادرت به‌عمل سیاسی کنند، نه تنها از اصلی که بر آن استوارند تخطی کرده‌اند بلکه از حدودی که در حکومتهای پارلمانی برای آنها معین شده نیز پا را فراتــر نهاده‌اند ـ به‌عبارت دیگر، صرف نظر از اصول عقیدتی وایده‌ئولوژی حزبی، دست به‌خرابکاری زده‌اند. از هم‌پاشیدگی حکومت پارلمانی در ایتالیا و آلمان بعداز جنگ جهانی اول و در فرانسه پس از جنگ جهانی دوم نشان داد که چگونه حتی حزبهای پشتیبان وضع موجود نیز به‌محض اینکه از حد خود تجاوز کنند پایه‌های رژیم را مست خواهند کرد. مشارکت مستقیم در امور همگانی، آرزوی طبیعی همهٔ شوراها بوده است. ولی در مورد نهادی مانند یك حزب سیاسی که برحسب اولین وظیفه باید فقط نمایندهٔ مردم باشد، مشارکت و اقدام مستقیم نشانهٔ سلامت نیست، علامت فساد و انحراف از هدف اصلی است.

خصیصهٔ مشترك نظامهای بسیار مختلف حزبی این است که در همهٔ آنها حزب «نامزدان انتخاباتی را تعیین می‌کند.» حتی شاید بتوان گفت که «تعیین نامزد فی‌نفسه بــرای ایجاد یك حزب سیاسی کــافی است[۱۴۰].» وجود حزب به‌عنوان یك نهاد سیاسی همیشه از اول مبتنی بریکی از این فرضها بوده است: (۱) مشارکت شهروندان در امــور همگانی باید به‌وسیلهٔ ارگانهای عمومی تضمین شود؛ (۲) مشارکت شهروندان اصولا لازم نیست و لایه‌هائی از مردم که بتازگی دارای حق

۱۴۰. رجوع کنید به‌بررسی جالب Cassinelli که قبلا از آن نام بردیم، صفحهٔ ۲۱. تا جائی که موضوع به‌صحنهٔ سیاست امریکا مربوط است، این کتاب درست پیش می‌رود، اما درمورد نظامهای حزبی اروپا زیاد از حد فنی و قدری سطحی است.

رأی شده‌اند باید به‌همان انتخاب نماینده اکتفا کنند؛(۳) دریك نظام حکومتی ناظر بربهزیستی اجتماعی، هرمسالهٔ سیاسی، نهایتاً باید مسأله‌ای اداری تلقی شود و بنابراین به‌توسط کارشناسان و اهل فن حل و فصل گردد. در مورد آخر، حتی نمایندگان منتخب مردم را هم باید فاقد حوزهٔ عمل خاص و صرفاً جزء مسؤولان اداری دانست که گرچه کارشان با منافع عامه ارتباط پیدا می‌کند ولی ماهیتاً با کار مدیران بخش خصوصی فرق ندارد. اگر این‌فرض درست باشد، شوراها را باید نهادهای کهنه‌ای محسوب داشت که هیچ‌گونه ارتباطی با قلمرو همگانی ندارند. (و کیست که بتواند منکر پژمردگی و مرگ تدریجی قلمرو سیاسی در جوامع توده‌ای امروز باشد و انکارکند که دراین‌گونه جوامع همان‌طور که انگلس در مورد جامعهٔ بی‌طبقهٔ آینده پیش‌بینی کرد، کم‌کم «مدیریت و ادارهٔ امور» جانشین سیاست می‌شود؟) ولی اگر این مطلب را تصدیق کنیم، خواهیم دید که همین امر، یا دست‌کم چیزی بسیار شبیه به‌آن، در مورد نظام حزبی هم صادق است. مدیریت و ادارهٔ امور ماهیت غیرسیاسی و غیرحزبی دارد زیرا کارهائی که باید به‌دست مدیر و مسؤول اداری انجام شود به‌اقتضای ضروریات اقتصادی تعیین می‌گردد. در جامعه‌ای که وفور نعمت حکمفرماست، لازم نیست تعارض منافع گروهها به‌زیان یکی و به‌سود دیگری رفع شود. اصل تضاد تا هنگامی معتبر است که فراتر و بالاتر از سطح نظریات عینی و صحیح متخصصان بازهم حقیقتاً شقوق دیگری وجود داشته باشد. اگر حکومت واقعاً به‌یك دستگاه اداری مبدل شده باشد، از نظام حزبی نتیجه‌ای جز بی‌لیاقتی و تبذیر عاید نخواهد شد. تنها وظیفهٔ سودمندی که یك نظام حزبی ممکن است در چنین رژیمی انجام دهد جلوگیری از فساد مأموران دولت است که تازه همین وظیفه را هم پلیس و دستگاه انتظامی بمراتب بهتر می‌تواند ادا کند۱۴۱.

۱۴۱. کاسی‌نلی (همان کتاب، صفحهٔ ۷۷) برای اینکه نشان دهد رأی دهندگانی که واقعاً و بیغرضانه نگران مردمند چقدر تعدادشان اندك است، مثال شیرینی میزنند. می‌گوید فرض کنیم رسوائی بزرگی در حکومت رخ داده است و در نتیجه حزب مخالف در انتخابات پیروز میشود. «اگر هر دوبار ۷۰ درصد از افراد

تعارض بین دو نظام حزبی و شورائی در انقلابهای سدهٔ کنونی بیش از گذشته آشکار شد. در یك طرف نظام مبتنی برانتخاب نماینده بود و در طرف دیگر مسألهٔ اقدام و مشارکت مستقیم در امور. شوراها ارگان عمل مستقیم بودند و احزاب انقلابی ارگان نمایندگی. احزاب انقلابی‌خواه و ناخواه و با اکراه پذیرفته بودندکه‌شورا ابزار «مبارزات انقلابی» است ولی حتی در بحبوحهٔ انقلاب هم می‌کوشیدند از درون بر شوراها مسلط شوند زیرا بخوبی می‌دانستند که هیچ حزبی، هر قدر هم انقلابی، هرگز نخواهد توانست بعد از تبدیل حکومت به‌یك جمهوری شورائی راستین باز هم به‌هستی ادامه دهد. نیاز به‌اقدام مستقیم را احزاب امری موقت و گذرنده می‌دانستند و شك نداشتند که پس از پیروزی انقلاب، اقدام مستقیم نه‌تنها غیر لازم بلکه عملی خرابکارانه خواهد بود. عاملی که انقلابگران حرفه‌ای را به‌دشمنی با ارگانهای انقلابی و مردمی برمی‌انگیخت، بی‌صداقتی و دوروئی و شهوت قدرت نبود، حقیقت اولیه‌ای بود که احزاب انقلابی هم مانند هر حزب دیگر به‌آن اعتقاد داشتند. همهٔ احزاب در این‌باور شریکند که غایت حکومت رفاه و آسایش مردم است و غرض از سیاست، ادارهٔ امور است نه‌اقدام مستقیم. احزاب اعم از چپ و راست بمراتب بیشتر در این زمینه باهم توافق دارند تا گروههای انقلابی با شوراها. وانگهی، آنچه مسأله را عاقبت به سود حزب ودیکتاتوری تك‌حزبی تمام کرد فقط قدرت بیشتر یا تصمیم به خرد کردن شوراها از راه خشونتگری نبود.

راست است که احزاب انقلابی هرگز نفهمیدند که ظهور نظام

→ واجد شرایط در انتخابات شرکت‌کنند و حزب مورد نظر پیش از وقوع رسوائی ۵۵ درصد و دفعهٔ دوم ۴۵ درصد از آرا را بدست بیاورد، باید گفت فقط ۷ درصد از کسانی‌که حق رأی دارند اهمیتی برای درستی و پاکی در حکومت قائلند. البته در این محاسبه هیچ انگیزهٔ دیگری که ممکن است باعث تغییر رأی شده باشد بحساب نیامده است.» گرچه این مثال فرضی است ولی بسیار به‌واقعیت نزدیك است. مقصود این نیست که رأی‌دهندگان صالح برای کشف فساد در حکومت نیستند؛ غرض این است که نمی‌توان اطمینان داشت با رأی خود حکومت را از فساد پاك کنند.

شورائی به‌مثابهٔ پیدایش شکل جدیدی از حکومت است؛ اما شوراها نیز هیچگاه نتوانستند بفهمند که در جوامع کنونی، دستگاه حکومت چه وظایف سنگینی را باید برای ادارهٔ امور بر دوش بکشد. اشتباه عظیم شوراها همیشه این بوده که مشارکت در امور همگانی را از مدیریت و ادارهٔ امور در جهت مصالح همگان بدرستی تمیز نداده‌اند. مکرر در مکرر شوراها کوشیده‌اند زیرا عنوان شوراهای کـــارگری مدیریت کارخانه‌ها را در دست بگیرنـد و همیشه در ایـن کوشش بطرزی غم‌انگیز شکست خورده‌اند. گفتند «خواست طبقهٔ کارگر برآورده شده است؛ کارخانه‌ها از این پس به‌دست شوراهای کارگری اداره خواهد شد[۱۴۲].» ولی این بیشتر شبیه خواست احزاب انقلابی است که می‌کوشند برنامه‌های سیاسی شوراها را عقیم بگذارند و اعضای آنها را از قلمرو سیاسی دوباره به‌کارخانه‌ها بفرستند. دو چیز این ادعای ما را تأیید می‌کنند: یکی اینکه شوراها همیشه بیشتر ماهیت سیاسی داشته‌اند و مسائل اجتماعی و اقتصادی سهم بسیار ناچیزی در آنها دارا بوده است، دوم اینکه عدم علاقهٔ شوراها به‌مسائل اجتماعی و اقتصادی همواره در نظر احزاب انقلابی یکی از نشانه‌های طرز فکر «لیبرالیستی و انتزاعی طبقهٔ متوسط» بشمار رفته است[۱۴۳]. در واقع این امر نشانهٔ پختگی سیاسی شوراها بوده است هر چند البته نمی‌توان منکر شد که خواست کارگران برای ادارهٔ کارخانه به‌دست خودشان باید به‌حساب آرزوی قابل درك ولی از نظر سیاسی بی‌ربط افرادی گذاشته شود که می‌خواهند به‌سمتهائی که قبلا فقط برای اعضای طبقهٔ متوسط دستیاب بوده، ارتقا پیدا کنند.

بیگمان، استعداد مدیریت در مردمانی کـه از طبقهٔ کـارگر

۱۴۲. با این کلمات، در ۱۹۵۶، اتحادیه‌های کارگری مجارستان به شوراهای کارگران پیوستند. این پدیدار در انقلاب روسیه و جنگ داخلی اسپانیا نیز دیده شد.

۱۴۳. این انتقادی است که حزب کمونیست یوگسلاوی به انقلاب مجارستان وارد کرد. (رجوع کنید به مقاله‌ای که قبلا از آن وایلی ذکر کردیم). این‌گونه اعتراضات تازه نیست و در انقلاب روسیه هم بکرات به‌همین وجه ایراد می‌شد.

برخاسته‌اند کم نیست. مشکل همیشه در این بوده که شورای کارگری به‌ترین طریق ممکن برای کشف چنین استعدادهاست. معتمدان و منتخبان شوراها برحسب معیارهای سیاسی و به‌خاطر قابلیت اعتماد و صحت عمل و قضاوت صحیح واحیاناً شجاعت جسمانی برگزیده می شوند. این‌گونه مردان در امور سیاسی می‌توانند از خود لیاقت نشان دهند اما اگر به‌مدیریت کارخانه یا کارهای اداری گمارده شوندبناچار شکست خواهند خورد. صفاتی که باید در یك دولتمرد یا رجل سیاسی وجود داشته باشد با صفات لازم برای مدیریت یکی نیست و کمتر کسی است که بتواند جامع همهٔ این صفات باشد. سیاستمدار بایدبداند در زمینهٔ روابط انسانی که براصل آزادی مبتنی است چگونه با افراد معامله کند حال آنکه یك مدیر باید بداند در حیطه‌ای که ضرورت برآن حاکم است چگونه مردم و کارها را اداره کند. هروقت شوراهای کارخانه‌ها خواسته‌اند عامل اقدام مستقیم را در مدیریت وارد کنند، کار به‌هرج و مرج کشیده است. همین‌گونه اعمال محکوم به‌شکست بود که چنین شهرت بدی برای نظام شورائی کسب کرد. باید افزود که ناسرادی شوراها در سازماندهی یا، به‌عبارت بهتر، بازسازی نظام اقتصادی کشور، به‌علت خصلت سیاسی آنها بوده است نه به‌سبب‌اینکه مردم از قوانین اطاعت نمی‌کرده‌اند. به‌همین‌سان، باید توجه داشت که دستگاههای حزبی به‌رغم همهٔ فسادها و بی‌لیاقتیها و اسراف و تبذیر باور نکردنی و نقایص دیگر سرانجام در همان‌جا که شوراها شکست خورده بودند کامیاب شدند زیرا بنا را بر قدرتمداری و الیگارشی قرار دادند. ولی از سوی دیگر همین ویژگی موجب سلب اعتماد سیاسی از آنان شد.



آزادی به‌عنوان واقعیتی ملموس همیشه در مکانی محدود وجود داشته است. این حکم بویژه در مورد بزرگترین و ابتدائی‌ترین آزادیها یعنی اختیار حرکت و آزادی رفتن از جائی به‌جای دیگر، صادق است. در قدیم مرزهای یك کشور و دیوارهای یك دولتشهر، فضائی را در بر می‌گرفت و حراست می‌کرد که آدمیان می‌توانستند آزادانه در آن حرکت

کنند. معاهدات بین‌المللی به‌کسانی که از مرزهای کشور خود بیرون می‌روند مکان گسترده‌تری برای استفاده از این آزادی عرضه می‌کند. ولی حتی در اوضاع و احوال امروز نیز رابطهٔ بین آزادی و محدودیت فضائی روشن است. مصداق آنچه گفته شد نه‌تنها آزادی حرکت بلکه آزادی به‌طورکلی است. آزادی به‌مفهوم مثبت فقط در میان کسانی که باهم برابرند امکان‌پذیر است. اما برابری اصلی نیست که کلا معتبر باشد بلکه تابع برخی قیود و شرایط و حتی محدودیتهای مکانی است. می‌توان این‌گونه فضاها را که امکان وجود آزادی در آنها هست به‌پیروی از مدلول گفته‌های جان‌ادامز فضای ظواهر یا نمودها نامید، گرچه البته خود این اصطلاح از او نیست. چنین فضاهای آزاد بـه‌مثابـه جزیره‌هائی در دریا یا واحه‌هائی در صحرا و همان قلمرو سیاست است. جالب اینکه حتی تاریخ هم مؤید تشبیهی است که اینجا بکار برده‌ایم.

پدیداری که اکنون می‌خواهم به‌آن بپردازم معمولا زیر عنوان «نخبگان۱۴۴» مطرح می‌شود. تردید ندارم که راه سیاست هرگز راه زندگی عوام نبوده است و نخواهد بود. سیاست مطابق تعریف نه‌تنها به‌عوام بلکه به‌معنای دقیق به‌جمیع شهروندان مربوط می‌شود. نزاع من با اصطلاح «نخبگان» از این جهت نیست. ثمرهٔ شور سیاسی، شجاعت و طلب خوشبختی همگانی و میل به‌آزادی عمومی و جستجوی فضیلت است صرف‌نظر از پایگاه اجتماعی و حتی بدون چشم‌داشت به‌تمجید و تحسین. این‌گونه شور آنقدر هم که می‌پنداریم نادر نیست هرچندالبته در جامعه‌ای که همهٔ فضایل را به‌انحراف کشانده و به سطح ارزشهای اجتماعی پائین آورده است، نمی‌توان گفت که تداول عام دارد. نزاع من با اصطلاح « نخبگان» به‌سبب دلالت ضمنی آن به‌حکومت الیگارشی و سلطهٔ عده‌ای قلیل برجمعی کثیر است. همیشه از قدیم معمول بوده‌که سیاست‌را در حکمرانی خلاصه‌کنند و بپندارند شوری که در سیاست بر همه‌چیز غلبه می‌کند شور فرمانروائی است. به‌ادعای من این حکم به هیچ‌رو درست نیست. اینکه در سیاست همیشه «نخبگان» مقدرات سیاسی

۱۴۴. élites که در فارسی «برگزیدگان» و «سرآمدان» نیز ترجمه شده است. (مترجم)

جماعت را تعیین کرده‌اند و غالباً برآنها سلطه رانده‌اند از یکسو نمایانگر نیاز شدید عده‌ای قلیل به حفظ خود در مقابل عده‌ای کثیر و حراست جزیره‌ای است که در دریای ضرورت به‌منظور آزاد زیستن برای خود درست کرده‌اند واز سوی دیگر نمودار مسؤولیتی است که خودبخود بردوش کسانی که نگران سرنوشت دیگرانند قرار می‌گیرد ــ دیگرانی‌که خود به‌فکر آیندهٔ‌خویش نیستند. اما آن‌نیاز واین‌مسؤولیت هیچ‌یك محور زندگی آن گروه کوچك نیست. عصاره و جوهر حیات برای این عده آزادی‌است. نیاز ومسؤولیتی‌که از آن سخن گفتیم نسبت به‌آنچه واقعاً در فضای محدود این جزیرهٔ آزادی حادث می‌شود در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد. مثــلا در اوضاع و احــوال امروز ودر متن نهادهای کنونی، حیات سیاسی یك نمایندهٔ مجلس هنگامی فعلیت پیدا می‌کند که او بتواند با همگنان و همکارانش در مجلس حشر و نشر داشته باشد، صرف‌نظر از اینکه چقدر در بیرون پارلمان برای‌مبارزات انتخاباتی و شنیدن صحبتهای رأی‌دهندگان وقت صرف بکند. غرض از این سخنان فقط نمایاندن کیفیت دروغین و فریبکارانهٔ گفت‌وشنود در حکومتهای حزبی کنونی نیست. در این‌گونه موارد (به‌استثنای مورد انتخابات مقدماتی[۱۴۵] در امریکا) تصمیم قبلا گرفته شده است و از رأی دهنده جز این ساخته نیست که به‌این تصمیم رضا دهد یا از پذیرفتن آن سر باز بزند. منظور من حتی انتقاد از پاره‌ای روشهای بازاری‌و شیوه‌های تبلیغاتی سوداگرانه در سیاست نیست که رابطهٔ بین وکیل و موکل را به‌رابطهٔ خریدار و فروشنده تبدیل می‌کند. مقصود بیان این معناست که حتی در کشورهائی مانند بریتانیا و ایالات متحد امریکا که بین نمایندگان و رأی‌دهندگان یا بین ملت و پارلمان ارتباط دو جانبه هست (و وجود این ارتباط خود برجسته‌ترین فرق میان این

۱۴۵. primaries. در نظام سیاسی امریکا، انتخاباتی که در آن رأی دهندگان یك یا چند تن را نامزد احراز برخی سمتهای خاص می‌کنند یا مقامات حزبی را برمی‌گزینند یا نمایندگانی را که باید به‌مجامع عمومی حزبی اعزام گردند تعیین می‌نمایند، مانند مجمع هر یك از دو حزب‌جمهوریخواه و دموکرات برای گزینش نامزد ریاست جمهوری که هر چهار سال یکبار تشکیل می‌شود. (مترجم)

ممالك و کشورهای اروپای‌غربی است)، باز هم ارتباط حقیقی را باید در میان برابران و همگنان جستجو کرد نه‌بین آنانکه هوای حکمراندن در سر می‌پرورانند و کسانی که حکومت را گردن می‌نهند. ماهیت نظام حزبی ایجاب می‌کند که ضابطهٔ «حکومت مردم به‌دست نخبگان برخاسته از میان مردم» جانشین ضابطهٔ «حکومت مردم به‌دست مردم» بشود۱۴۶.

می‌گویند «اهمیت حقیقی احزاب سیاسی» در این است که «چارچوب لازم را فراهم می‌آورند تا توده‌ها بتوانند نخبگان را به خدمت خویش درآورند۱۴۷.» شك نیست که احزاب راه مشاغل سیاسی را به روی افراد طبقات پائینتر باز کرده‌اند. در عصر جدید، حزب به عنوان برجسته‌ترین نهاد سیاسی حکومتهای دموکراتیك، در واقع مظهر یکی از مهمترین روندهای اجتماعی یعنی افزایش روزافزون تساوی در جامعه بوده‌است. لیکن این بدان معنا نیست که حزب در عین حال نمایانگر اهمیت باطنی انقلاب در عصر کنونی نیز بوده است. «نخبگان‌برخاسته از میان مردم» هیچ‌جا نتوانسته‌اند تودهٔ مردم را وارد حیات سیاسی جامعه کنند و به آنان امکان مشارکت در امور همگانی را بدهند. رابطهٔ بین مردم و گروه نخبگان حاکم ـ به عبارت دیگر رابطهٔ عده‌ای قلیل که بین خود فضای سیاسی بوجود آورده‌اند با جماعتی کثیر که باید خارج از این فضا ناشناخته و گمنام بسرببرند ـ همان است که بود وهیچ تغییری در آن حاصل نشده است. از نظر انقلاب و از لحاظ بقای روح انقلابی، مشکل این است که گروه تازه‌ای از نخبگان پدید آمده‌اند. در جوامع تساوی‌طلب، کسانی ناتوانی آشکار و عدم علاقهٔ چشمگیر بخشهای وسیع مردم را به‌مسائل سیاسی انکار می‌کنند که طرز فکر دموکراتیك دارند نه آنانکه پیرو روح انقلابند. مشکل دراین است که برای عامهٔ مردم فضای سیاسی و همگانی وجود ندارد تا در آن فضا نخبگان برگزیده شوند یا، بهتر بگوئیم، نخبگان

---

۱۴۶. همان کتاب از Duverger، صفحهٔ ۴۲۵.

۱۴۷. همان کتاب، صفحهٔ ۴۲۶.

خود خویشتن را برگزینند. مشکل به سخن دیگر در این است که‌سیاست به حرفه و پیشه مبدل شده است و بنابراین نخبگان برحسب معیارهای عمیقاً غیر سیاسی دست‌چین می‌شوند. طبیعت نظام حزبی چنین است که کسانی‌که واقعاً قریحهٔ سیاستمداری دارند بندرت درحزب مجال عرض‌اندام پیدا می‌کنند. اما نادرتر از آن این است کـه صاحبان چنین استعدادها بتوانند از معرکهٔ سیاست‌بازیهای حقیر حزبی و توجه محض به توانائیهای صرفاً بازاری جان بدر ببرند. راست است که درگذشته افراد نخبه به شوراها راه می‌یافتند. این افراد را شاید بتوان تنها گروه نخبهٔ مردمی و برخاسته از میان مردم دانست که عصر جدید تا کنون به خود دیده است. ولی این مردان از بالا نامزد نشده بودند و از سطوح پائین حمایت نمی‌شدند. در بدو امر هرجا مردم با هم کار می‌کردند و می‌زیستند، شورائی پدید می‌آمد. اعضای این شوراها خود خویشتن را برمی‌گزیدند و به این جهت متشکل می‌شدند که‌به آنچه می‌گذشت علاقه داشتند و می‌خواستند ابتکار عمل در دست خودشان باشد. اینان در حقیقت نخبگان سیاسی مردم بودند که انقلاب به آنها فرصت عرض‌اندام داده بود. اعضای شوراها از همین «جمهوریهای اولیه» نمایندگانی برای اعزام به شوراهای یك درجه بالاتر انتخاب می‌کردند. این نمایندگان به وسیلهٔ همگنان خویش انتخاب می‌شدند و بنابراین زیر هیچ‌گونه فشار از سطوح بالاتر یا پائینتر نبودند. احراز مقام نمایندگی فقط برپایهٔ اعتماد از سوی افراد برابر بود. این برابری ماهیت سیاسی داشت نـه طبیعی کـه بگوئیم همه‌با هم برابر بدنیا آمده بودند ــ برابری کسانی بود که همگی خویشتن را نسبت به امر مهم و مشترکی کـه در پیش داشتند متعهـد احساس می‌کردنـد. نماینده‌ای که بدین‌سان انتخاب می‌شد و به شورای بالاتر می‌رفت باز به همین وجه خویشتن را در میان همگنان خود می‌دید چرا که در نظام مورد بحث، شورا در هریك از سطحها از معتمدان و امنا تشکیل می‌گشت. بدیهی است اگر این‌نوع حکومت متکامل می‌شد، باز به شکل هرم درمی‌آمد که از ویژگیهای اساسی هر حکومت قدرتگراست. ولی

فرق در این است که در حکومتهای قدرتگرا، اقتدار باید از بالا به پائین برسد حال آنکه در حکومت مورد نظر، اقتدار نه از پائین سرچشمه می‌گرفت و نه از بالا بلکه هریك از مقاطع هرم از خود دارای اقتدار بود. بزرگترین معضل سیاسی عصر جدید همیشه این بوده است که چگونه باید برابری و اقتدار را با هم سازش داد نه اینکه چطور میان آزادی و برابری آشتی برقرار کرد. حکومتی که گفتیم می توانست چارهٔ این مشکل باشد.

(برای جلوگیری از سوء تعبیر باید افزود که اصولی که برای گزینش بهترین افراد برمبنای بحث دربارهٔ نظام شورائی استخراج شد ـ یعنی اصل خودگزینی[148] در سطوح اولیه و اصل اعتماد شخصی درمرحلهٔ تکامل ارگانهای پائین به‌سطح حکومت فدرال ـ کلا وهمیشه معتبر نیست و تنها در مورد قلمرو سیاسی قابل اعمال است. گزینش نخبگان فرهنگی و ادبی و هنری و علمی و حرفه‌ای و حتی اجتماعی در هر کشور تابع معیارهای خاص است و برابری و عقیدهٔ مراجع و لقاة مسلماً دراین زمینه‌ها مناط اعتبار نیست. فی‌المثل، قدر و پایگاه یك شاعر را نه با رأی اعتماد دیگر شاعران می‌توان سنجید و نه با فتوای استادان سخن بلکه باید دید عاشقان شعر که بسا ممکن است خود از شعر گفتن عاجز باشند، مرتبهٔ او را چگونه تعیین می‌کنند. از سوی دیگر، مقام علمی یك دانشمند وابسته به ارزیابی دیگر رجال علم است و در این سنجش، صفات و خصال فردی نباید دخیل باشد چون معیارها عینی است و محاجه و مناقشه در آن راه ندارد. و سرانجام در جوامع تساوی‌طلب که نه ثروت بحساب می‌آید و نه اصل و نسب، نخبگان اجتماعی ممکن است در اثر تبعیض به این مقام برسند.)

می‌توان سخن از قوای ناشکفتهٔ شوراها را به‌درازا کشاند ولی خردمندانه‌تر این است که گفتهٔ جفرسن را تکرار کنیم و بگوئیم: «با یك هدف آغاز کنید؛ [شوراها] خودشان بزودی نشان خواهند داد که برای کدام مقاصد دیگر نیز بهترین وسیله‌اند.» مثلا، بهترین وسیله

148. self-selection

برای فروشکستن جوامع توده‌ای که چنین گرایش خطرناکی به‌پرورش جنبشهای توده‌گیر شبه‌سیاسی نشان می‌دهند، یا شاید بهترین و طبیعی‌ترین راه برای اینکه اینجا و آنجا در نخستین سطحهای جامعه «نخبگانی» که خود تشکل می‌یابند در میان مردم جایگزین شوند. آنگاه کسانی که در هرگوشه و کنار جامعه میلی به‌آزادی همگانی دارند و بدون آن نمی‌توانند خوش و خوشبخت باشند، در سرور ناشی از خوشبختی همگانی و مسؤولیت انجام امور مردم سهیم خواهند شد. در عالم سیاست بهتر از اینها کسی پیدا نمی‌شود. وظیفهٔ یك حکومت خوب آن است که چنین کسان را دلگرم بدارد و جائی را که در قلمرو همگانی بحق از آن آنهاست برایشان تأمین کند. نشانهٔ نظم و سامان در حکومت جمهور مردم همین است. راست است که این قسم حکومت «اشرافی» به‌حکومت مبتنی برآرای عمومی به معنائی که ما امروز می شناسیم پایان خواهد داد زیرا تنها اعضای داوطلب هر «جمهوری‌اولیه» که نشان داده‌اند فقط دربند خوشبختی فردی نیستند و غم دیگران را نیز در دل دارند حق دخالت در ادارهٔ امور کشور و مردم را خواهند داشت. اما برای دیگران که بدین‌نحو از صحنهٔ سیاست کنار می‌روند نباید این امر به‌معنای تحقیر و تذلیل تلقی شود. نخبگان سیاسی با نخبگان اجتماعی یا فرهنگی یا حرفه‌ای فرق دارند. وانگهی، کنار رفتن ناشی از تصمیم دیگران نیست؛ کسانی که می‌مانند و کسانی که کنار می‌روند به‌خواست خود چنین می‌کنند. این‌گونه کناره‌گیری نه‌تنها حاکی از تبعیض و زور نیست بلکه در واقع به‌یکی از بزرگترین آزادیها که از پایان روزگار باستان تاکنون وجود داشته، یعنی آزادی از نگرانیهای سیاسی که در یونان و روم ناشناخته بود وشاید مهمترین بخش سنت مسیح باشد، جامهٔ عمل خواهد پوشانید.

آنچه دیدیم و شاید بسی بیش از آن برباد رفت زیرا روح انقلاب ــ روحی تازه و روح دست یافتن به سرآغازی نو ــ در پیداکردن نهادی سزاوار خویش شکست خورد. هیچ چیز مگر تذکار و زنده نگه‌داشتن خاطرهٔ آنچه از دست رفته نمی‌تواند این شکست را جبران کند یا مانع

شود که به‌صورت آخرین شکست درآید. چون نهانخانهٔ یادها را تنها شاعران می‌توانند پاس دارند و نگهبان باشند که کارشان یـافتن و ساختن کلماتی است که قوت زندگی از آن مایه می‌گیرد، خرد حکم می کند که برای شنیدن حکایت گنجینهٔ برباد رفتهٔ خویش، به‌ایشان روی بیاوریم. دو شاعر: یکی امروزی و دیگری باستانی. رنه‌شار شاعـر معاصر فرانسوی که شاید در میان خیلی از نویسندگان و هنرمندان فرانسه که در جنگ جهانی دوم به‌نهضت مقاومت پیوستند، گویاترین آنها باشد و در سخنان کوتاه خود با دلنگرانی به‌پیشباز روز رهائی میهنش رفته است. شار می‌دانست که رهائی فرانسه از یوغ آلمان حتمی است اما ضمناً آگاه بود که «رهائی» از «بند» امور همگانی نیز در راه است. همه می‌بایست دوباره به‌همان «گرفتگی غم‌افزای» زندگی و گرفتاریهای شخصی برگردند، همان «افسردگی ناباروره» روزهای پیش از جنگ که گوئی برهرچه می‌کردند سایه‌ای شوم گسترده بود. «می‌دانم که اگر زنده بمانم باید عطر و بوی این سالها را بدرود گویم و گنجینه‌ام را نه‌اینکه دفن کنم بلکه بدورافکنم.» این گنجینه چه بود؟ این بود که او «خودش را پیداکرده بود» و دیگر به‌«صداقت وصمیمیت» خویش بدگمان نبود و برای اینکه ظاهر شود، به‌صورتك و تظاهر نیاز نداشت و همان‌گونه که بود در چشم خود و دیگران پدیدار می‌شد و از آن پس می‌توانست «برهنه و عریان» به‌همه‌جا برود[۱۴۹]. این تفکرات، نوعی حدیث نفس است ــ گواه شادمانی از اینکه در گفتار و کردار می‌توان بی‌طفره و ابهام رخ نمود و خودنگریهائی را که هرگاه می خواهیم دست بعمل بزنیم روی می‌دهد، کنار گذاشت. با اینهمه، شاید این‌گونه تأملات بیش از حد «امروزی» و «خودمدارانه» باشد و بدین سبب نتواند درست به‌قلب «میرالی که‌بی‌وصیت‌به‌ما رسیده» نفوذکند.

کلام مشهور و هراس‌انگیزی‌که اکنون نقل می‌کنم از نمایشنامه‌ای است به‌نام «اودیپ درکولونوس[۱۵۰]» که سوفوکل[۱۵۱] در روزگار پیری

---

149. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946.
150. *Oedipus at Colonos*
۱۵۱. Sophocles (حدود ۴۹۵ تا ۴۰۶ قبل از میـلاد). شاعر نامدار یـونانی.

نوشته است: «هرگز از مادر نزادن از هرچه به‌پندار و گفتار درآید بهتر است. اما اگر آدمی را دیده برجهان افتاد، بهتر آنکه هرچه زودتر به‌دیاری که از آن آمده باز گردد[۱۵۲].»

سوفوکل همچنین در اینجا از زبان تهسه‌ئوس[۱۵۳] بنیادگذار و سخنگوی آتن ما را آگاه می‌کند که آنچه آدمیان را از پیر و برنا به تحمل بار زندگی توانا می‌کند، همانا زیستن در polis یا دولتشهر است ـ یعنی فضائی برای کردار و گفتار که جلال زندگی است.

۱۵۲. در ادبیات فارسی البته این معنا به‌شیوه‌های بسیار بیان شده است. نمونه‌ای از آن گفتار عارف بزرگ ایرانی فریدالدین عطار است که در «تذکرة الاولیاء» می‌فرماید: «از پیغمبرانم رشك نیست که ایشان را هم لحد، هم صراط، هم قیامت در پیش است... و از فرشتگانم رشك نیست که خوف ایشان زیادت از خوف بنی‌آدم است و ایشان را درد بنی‌آدم نیست؛ و هر کرا این درد (عشق) نبود من آن‌نخواهم، لکن ازآن کس‌رشك‌است که‌هرگز ازمادر نزاد ونخواهدزاد.» (مترجم)
153. Theseus

# فهرست نامهای کسان

